

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA

ESTE DOCUMENTO FOI OBTIDO ATRAVÉS DO
PROGRAMA
DE COMUTAÇÃO
BIBLIOGRÁFICA
CAPES/SESU/FINEP/IBICT



EDUCAÇÃO E CIDADANIA
Do Ensino Social da Igreja à Prática Educativa da CPT no
Regional de Goiás

U22534

Alina

LÚCIA DE FÁTIMA RIBEIRO

T-200332

200503 4661
T372.832 RIB /edu



122534

GOIÂNIA - 1999

LÚCIA DE FÁTIMA RIBEIRO

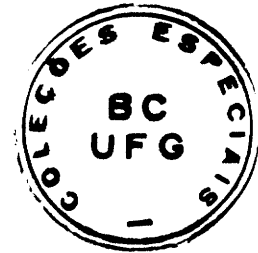


EDUCAÇÃO E CIDADANIA
Do Ensino Social da Igreja à Prática Educativa da CPT no
Regional de Goiás

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Educação Brasileira, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, sob a orientação do Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho.

GOIÂNIA - 1999

LÚCIA DE FÁTIMA RIBEIRO



EDUCAÇÃO E CIDADANIA
Do Ensino Social da Igreja à Prática Educativa da CPT no
Regional de Goiás

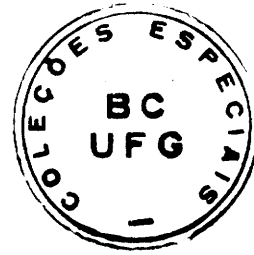
BANCA EXAMINADORA:

[Handwritten signature]

[Handwritten signature]

[Handwritten signature]

Goiânia, dezembro de 1999.



AGRADECIMENTOS

No processo de elaboração desse trabalho, não me faltaram amigos que, de formas variadas, foram caminhando comigo e oferecendo sua contribuição, por sinal muito valiosa. Aqui, deixo a todos os meus agradecimentos.

Ao professor Dr. Ildeu Moreira Coêlho, pelo paciente e competente trabalho de orientação e que, por ser reconhecido como um orientador exigente e dedicado, dava-me a segurança necessária no caminho a seguir, além da disponibilidade de, a qualquer momento, discutir e dirimir minhas dúvidas.

Ao professor Dr. Jadir de Moraes Pessoa, a quem admiro pela disciplina e clareza de idéias, meu agradecimento especial pela disposição à leitura, pelas sugestões e críticas construtivas que foram de muita importância para a realização dessa dissertação.

Ao Professor Dr. Márcio Anatole Romeiro, pela presteza e disponibilidade, contribuindo em diversos momentos da elaboração deste trabalho e submetendo-o a uma crítica construtiva, quando do exame de qualificação.

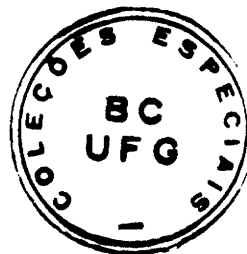
Ao Pe. Pereira, recentemente nomeado "O Mestre de Todos Nós", o amigo mais especial, pelo apoio e incentivo em todos os momentos.

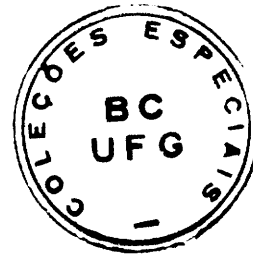
À Comissão Pastoral da Terra (CPT), que contribuiu para o desenvolvimento do trabalho, dispondo-se a fornecer material e dados sobre a CPT.

A meus pais, Maria e Gumercino, responsáveis pela construção do meu ser, que me ajudaram a aprender o que não se encontra nos livros. Aos meus irmãos, pelo incentivo nos momentos de desânimo.

Aos professores da Faculdade de Educação da UFG pela seriedade no desempenho de sua missão de educadores e pelo compromisso com a transformação da sociedade. Às funcionárias da secretaria do Mestrado em Educação da UFG, pela dedicação e paciência.

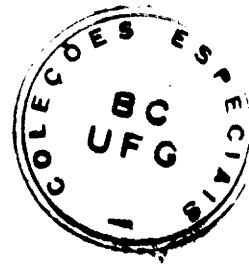
À Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, pelo seu programa de incentivo à pesquisa.





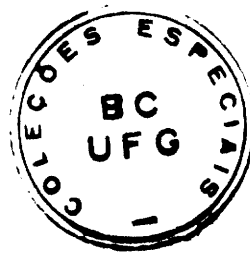
SUMÁRIO

Introdução	13
Capítulo 1. Reflexão teológica, Ensino Social e Igreja no Brasil	
1.1. A trajetória da Igreja no Brasil	16
1.2. Ensino Social da Igreja: novos rumos para a ação pastoral	28
1.3. Ensino Social da Igreja e ação pastoral: maior fidelidade às exigências do Evangelho	43
Capítulo 2. Teologia da Libertação e a prática educativa da Igreja na Arquidiocese de Goiânia	
2.1. Ação pastoral e teologia da libertação	59
2.2. A Igreja na arquidiocese de Goiânia e o crescimento dos movimentos populares	78
Capítulo 3. Pedagogia político-pastoral: educação e cidadania na prática da CPT- Goiás	
3.1. O nascimento da CPT	93
3.2. Urgência e rumos da reforma agrária	102
3.3. CPT: pedagogia político-pastoral	115
3.4. Em busca de uma educação para a cidadania	129
À guisa de conclusão	134
Referências bibliográficas	136



SIGLAS

ACB	Ação Católica Brasileira
AI	Ato Institucional
Abra	Associação brasileira da reforma agrária
CEBI	Centro de Estudos Bíblicos
CELAM	Conferência Episcopal Latino Americana
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNRA	Campanha nacional de reforma agrária
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
Contag	Confederação nacional dos trabalhadores da agricultura
ESI	Ensino Social da Igreja
FAGO	Frente Agrária Goiana
FAO	Food and Agriculture Organization (Organização das Nações Unidas para Agricultura e alimentação)
HAC	Homens da Ação Católica
Ifas	Instituto de Formação e Assessoria Sindical (Goiânia)
Incra	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPEA	Instituto de Pesquisa e Economia Aplicada
JAC	Juventude Agrária Católica
JCB	Juventude católica brasileira
JFC	Juventude feminina católica
JEC	Juventude Estudantil Católica
JIC	Juventude Independente Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
LFAC	Liga feminina da ação católica
MDB	Movimento democrático brasileiro
MEAF	Ministério Extraordinário de Assuntos Fundiários
MEB	Movimento de Educação de Base
Mirad	Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra
PNRA	Programa Nacional de Reforma Agrária
PPC	Plano de pastoral de conjunto
PO	Pastoral Operária
ONU	Organização das nações unidas
SECOM	Secretaria de comunicação social do Estado
SETERGO	Sistema educacional tele-radiofônico
Spar	Secretariado da Pastoral Arquidiocesana (Goiânia)
UDR	União Democrática Ruralista
UCG	Universidade Católica de Goiás
UFG	Universidade Federal de Goiás
VAT II	Concílio Vaticano II



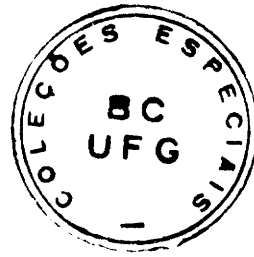
RESUMO

O objetivo desta dissertação é demonstrar como a Igreja foi, ao longo de sua caminhada, amadurecendo sua ação evangelizadora e se transformando - a partir dos movimentos surgidos no seu interior e concretamente na ação da Comissão Pastoral da Terra-Regional de Goiás – num importante instrumento de luta da sociedade pela democracia e pelos direitos humanos.

A Igreja, instituição hierárquica, vive as tensões advindas das mudanças ocorridas na sociedade e luta, continuamente, para refazer-se e acompanhar esse processo, tentando superar as contradições surgidas em seu interior.

Para mostrar como ocorreram as mudanças e as transformações em sua postura, busca-se, com base nos documentos elaborados pela própria Igreja, fazer uma leitura de seu empenho, consciente, ou às vezes inconscientemente, de ser fiel à missão que lhe foi confiada.

A Comissão Pastoral da Terra em Goiás é uma referência que torna evidente a opção, amadurecida, à medida em que a participação e a adesão de novos grupos foi tornando cada vez mais clara a consciência de que é necessário construir uma nova sociedade, baseada na justiça e na igualdade.



ABSTRACT

The objective of this dissertation is to show how the Church was, during its journey, maturing its Gospel actions and becoming - beginning with the movements that born in its interior and here concretely in the action of the *Comissão Pastoral da Terra - Regional de Goiás* - in the main instrument of struggle of the society for democracy and human rights. The Church, hierarchical institution, live the tensions that comes from the changes that occurred in the society and struggle, continually, to re-build itself and to keep up with this process, trying to get over the contradictions that emerge in its interior.

To show how happened this changes and the transformations in the posture of the Church, we seek, based on documents made by the own Church, do a reading in its conscient effort, or sometimes not conscient, to be loyal to the mission that was given to the Church.

The *Comissão Pastoral da Terra* in Goiás is a reference that turns evident the option, grew up, in the measure that the participation and the adhesion of new groups was becoming more clearly the conscience that was necessary to build a new society, based on justice and equality.



INTRODUÇÃO

Esta dissertação nasceu da vontade de reviver e ao mesmo tempo resgatar a experiência pessoal vivida por mais de uma década no interior da Igreja, em contato com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e os movimentos populares.

Cursei Filosofia e Teologia no final dos anos 70 e início dos 80, quando as CEBs encontravam-se no centro das atenções e falava-se muito no impacto de sua atuação no campo sociopolítico, como geradora de uma nova consciência nas camadas populares, fator de grande importância no processo de libertação dos pobres.

Foram muitas experiências vividas, seja no âmbito acadêmico, seja no envolvimento concreto na realidade da periferia de São Paulo. Nessa época, os movimentos populares por moradia, pelos direitos das mulheres, pelos menores, pelos operários... estavam no auge.

Neste trabalho, tomei como preocupação básica a educação no interior da Igreja – não a educação formal, sistemática, das escolas públicas ou católicas, mas as práticas educativas que se desenvolvem no interior dos movimentos sociais ligados à Igreja. Em particular, estudei a prática educativa que, a partir da orientação e da liderança de D. Fernando Gomes dos Santos, constitui-se e realiza-se na Arquidiocese de Goiânia, em torno da questão da terra. Procurei mostrar como as mudanças que ocorrem na caminhada da Igreja

vão gradativamente transformando-se em instrumentos efetivos de uma educação libertadora; como o processo educativo vivido tanto pela participação pessoal como comunitária em processos e em momentos de resistência e de organização torna-se fértil e se desdobra, consciente ou inconscientemente, nas atividades que buscam o resgate da dignidade humana.

No primeiro capítulo, procura-se ver a Igreja Católica no Brasil historicamente, sob a proteção do padroado real, predominantemente conservadora e legitimadora dos sistemas vigentes, imbuída de elementos da Teologia da Cristandade. Aos poucos, os movimentos de reforma vão contribuindo para a desagregação desse regime de cristandade. O comprometimento tradicional da Igreja com o sistema colonial é corajosamente contestado por muitos clérigos, que orientam suas ações no sentido de evitar que a religião continue a ser utilizada como instrumento de dominação. O texto evidencia, também, a caminhada da Igreja, passando pela evolução de seu pensamento social, através de algumas encíclicas e do documento *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II, que não permite daí em diante negar, sob nenhuma hipótese, os direitos individuais atinentes à preservação e à garantia da vida. A Igreja começa a aparecer não mais como sociedade perfeita, mas sim como Igreja peregrina, atenta à história e à vida concreta dos homens.

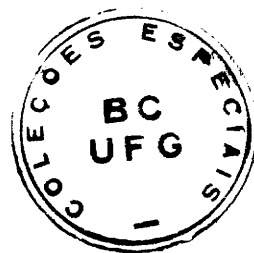
No segundo capítulo, discuto o nascimento da Teologia da Libertação e a atuação da Igreja na Arquidiocese de Goiânia, origem de uma série de significativos movimentos de combate às desigualdades sociais, que dão continuidade e intensificam a ação libertadora que parte da Igreja já vinha exercendo no sentido de dar vez e voz aos que não a têm, de reagir contra as

injustiças sociais e contra a repressão exercida pelo regime militar, solidarizando-se com os presos políticos e assumindo a luta pelos direitos humanos, a luta e a causa dos índios, dos camponeses e dos trabalhadores sem-terra. É a Igreja preocupando-se com os problemas terrenos, como a fome, a miséria; é a Igreja de Goiânia dando sua contribuição às lutas sociais, pela reconquista da Democracia, na luta contra a tortura, no reconhecimento dos direitos humanos e na luta pela implantação da reforma agrária.

O terceiro capítulo mostra, ao mesmo tempo e em íntima relação com a luta pelos direitos humanos, alguns setores da Igreja profundamente identificados com os interesses das classes populares e desenvolvendo suas atividades no sentido de comprometer-se com as organizações de base. A Comissão Pastoral da Terra (CPT) nasce em Goiânia e começa a dar novo rumo à opção que a Igreja havia feito em Puebla. A Igreja é educada e educa, inserindo-se nos movimentos populares. O capítulo destaca ainda a prática da Comissão Pastoral da Terra, através de seu boletim informativo - *O Plantador* -, como parte de um processo educativo de dimensões políticas, evidenciando a proposta da CPT- Goiás que, em sintonia com os anseios dos empobrecidos do campo e da cidade, posiciona-se a favor da urgência da reforma agrária no Brasil e da cidadania sendo pensada e construída.

25

a.1



CAPÍTULO 1. REFLEXÃO TEOLÓGICA, ENSINO SOCIAL E IGREJA NO BRASIL

1.1. A Trajetória da Igreja no Brasil

A Igreja implantou-se no Brasil dentro do contexto do projeto colonizador lusitano. Nos primeiros séculos, sua atuação básica, no tocante à questão da terra, contribuiu mais para estabilizar e legitimar as relações de poder, garantindo o regime de trabalho escravo e a grande propriedade fundiária e dele tirando partido, do que para apoiar regimes alternativos de propriedade da terra ou movimentos libertários, como o dos quilombos, as diversas insurreições regionais e, mais tarde, as revoltas camponesas de Canudos e do Contestado. Setores importantes da própria Igreja, sobretudo das ordens e congregações religiosas, estabeleceram-se solidamente no sistema colonial como senhores e grandes proprietários de terra.

A finalidade primeira das navegações, dos descobrimentos e da colonização, a partir do século XV, era econômica: tratava-se de ampliar o comércio e criar novas bases para o mercado português. A organização política das novas colônias surgiu em decorrência do interesse comercial. Dentro desses limites, também se deram a ação missionária e a implantação da fé católica.¹

¹ HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1500-1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.

Para transformar a colônia brasileira em centro de produção açucareira, Portugal optou por dividi-la em capitânicas (1532) e pela doação de sesmarias no interior das capitânicas. Devido à extensão continental brasileira, o sistema sesmarial acabou gerando o latifúndio escravocrata. A terra foi distribuída entre poucos proprietários, pelo sistema de capitânicas hereditárias e de sesmarias. As bulas pontifícias confiavam aos reis de Portugal a tarefa missionária nas novas terras conquistadas. Era o direito de padroado. O Brasil devia constituir, basicamente, uma cristandade católica baseada no modelo de Cristandade instituído na Europa, ainda sob o domínio romano, desde a conversão de Constantino, em 311. Quem nomeava os párocos e os bispos, criava as paróquias, construía os conventos e selecionava os religiosos era o rei.² Cabia também à Coroa o sustento do clero e das obras religiosas que receberam da Fazenda Real a dotação de engenhos e de fazendas servidos por escravos. Eclesiásticos e religiosos passaram a ser mantidos pelo trabalho escravo e incorporados ao sistema latifundiário escravocrata. A Igreja estava, assim, comprometida com o sistema econômico vigente.

Nesse contexto, desenvolve-se a Teologia da Cristandade³, que trouxe, entre outras conseqüências, a aceitação pacífica do princípio da guerra santa. Vencer e expulsar o “inimigo” era, para os portugueses, ao mesmo tempo, uma missão política e religiosa. As conquistas e as usurpações de terra eram

² RICHARD, Pablo. *Morte da cristandade e nascimento da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1970.

³ Pode-se afirmar que a teologia predominante nos meios eclesiásticos oficiais durante o período colonial era a Teologia da Igreja como Cristandade, ou seja, como o Estado Lusitano Católico. O tradicional princípio teológico, “fora da Igreja não há salvação” passa a ser entendido concretamente como “fora da Cristandade luso-brasileira não há salvação.”

legitimadas como expressão do desígnio de Deus em prol da edificação da Cristandade. Ser cristão, para os índios e os negros trazidos da África, significava o abandono de sua integridade cultural e sua inserção em outros valores, usos e costumes. A fé não constituía uma opção livre, mas uma exigência do próprio modelo de Cristandade. Alguns jesuítas esforçavam-se para respeitar e valorizar os diversos elementos da cultura indígena, mas sua preocupação logo era sufocada em nome da ortodoxia. Cristianizar significava concretamente transplantar para o Brasil o domínio e a cultura do reino lusitano. Desse modo, o projeto político e econômico da Coroa Portuguesa passa a ser sublimado e justificado em nome da fé cristã.

Outras doutrinas, baseadas em heranças da Idade Média, sustentavam que a vida presente não tinha significado próprio. Não se tratava de construir aqui alguma coisa, mas de aguardar em oração o momento do retorno à pátria perdida.⁴ Essa visão negativa da realidade foi pacificamente aceita; cada um devia aceitar pacificamente a sorte que lhe cabia, sem pretender mudar a “vontade de Deus”. As causas últimas da injustiça no mundo eram atribuídas à fase anterior do pecado original. Em suma, contentar-se cada um com a sorte dada por Deus nesse exílio era o único meio real de salvação. Nessa época, difundiu-se e multiplicou-se de forma considerável, entre as camadas populares, a ênfase na mediação dos santos como o caminho para a salvação. A tônica das devoções era a do sofrimento. Na tradição popular, não existia a ressurreição. A consciência da inexorabilidade do sofrimento era fruto,

⁴ HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro*. p. 31-58.

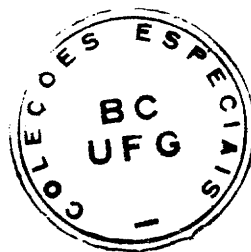
em grande parte, da identificação que o povo fazia da própria vida com a de Cristo, considerado um aliado, um companheiro, um sofredor como eles. Uma devoção especial ligava as camadas populares, pobres, oprimidas e marginalizadas pelo sistema colonial vigente, ao Cristo sofredor, expressão desse povo, também sofredor, que cria uma resistência diante dos sofrimentos e uma consciência de paz que impede o desespero.

A reforma da Universidade de Coimbra, em 1772, a expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses pelo Marquês de Pombal, em 1759, e o conseqüente afastamento desses jesuítas da liderança cultural que mantinham no reino português foram elementos importantes para a desagregação do regime de Cristandade. Essa reforma permitiu que o pensamento científico e as concepções filosóficas e políticas dos enciclopedistas franceses começassem a ser difundidos na Metrópole e na Colônia. Vários estudantes e parte significativa do clero urbano assumiram uma posição declaradamente liberal e tomaram parte ativa nos diversos movimentos em prol da Independência. Passaram também a questionar o regime absolutista e a autoridade sagrada dos reis e a pregar a liberdade. Alguns perceberam o comprometimento tradicional da própria Igreja com o sistema colonial e procuraram, com coragem e decisão, romper com essa situação.

O clero mais instruído tem o liberalismo radical como uma de suas características. Não aceita qualquer forma de dominação política e religiosa e questiona a irrestrita autoridade pontifícia. Pretendendo salvaguardar a independência do Brasil, temia que a política da Cúria Romana pudesse ser utilizada como meio de manter o domínio estrangeiro no país. Em decorrência

dessa nova visão filosófica e científica, crescia a necessidade de participação política. Começava a se formar, nas cidades, uma pequena burguesia liberal: homens com uma visão nova de mundo e da sociedade tomavam cada vez mais consciência da situação de opressão política e econômica na Colônia e queriam fazer frente tanto aos representantes da burocracia quanto ao poder tradicional dos senhores de escravos. Começavam, assim, a se dedicar com mais empenho ao estudo da realidade brasileira, e, à medida em que valorizavam as potencialidades econômicas do Brasil, mais sentiam a situação de exploração e decidiam partir para reivindicações efetivas de ordem política e social.

Enquanto o episcopado continuava vinculado ao sistema colonial, muitos clérigos passaram a assumir posições de contestação do domínio, orientando sua ação no sentido de evitar que a religião continuasse a ser utilizada como instrumento de dominação lusitana. Julgavam que a fé católica não se opunha à vontade de libertação do povo brasileiro e começavam a se identificar, de fato, com a formação da nação brasileira. Tinham uma nítida consciência de que era necessário subverter a tradicional posição assumida pela Igreja na defesa da ordem estabelecida, de cunho marcadamente opressor. Pela leitura dos filósofos franceses compreendiam como urgente e necessária a luta em defesa dos direitos humanos e pela libertação do povo do poder absolutista do regime monárquico. Dentre as idéias defendidas, já se falava mesmo na implantação de uma República democrática e na abolição da escravatura. Essas idéias estavam presentes nos movimentos revolucionários, como a Guerra dos Farrapos, no Rio Grande do Sul, e a Conferência do Equador, em Pernambuco, que culminou com a morte de Frei Caneca. A luta pela liberdade



torna-se a luta contra o absolutismo dos príncipes, a negação do tradicional que garantia o caráter sagrado do poder monárquico. Frei Caneca é bem explícito quando escreve, em uma de suas cartas:

Portanto, meu caro Damão, faz um serviço à humanidade e dá glória a Deus abrindo os olhos a esse pobre povo em que vives. Diz-lhe que a soberania não vem imediatamente de Deus, mas sim dos mesmos povos.⁵

A hierarquia brasileira, incentivada pela Santa Sé, começava a preparar um movimento de mudança no modelo de Igreja da Cristandade para o modelo hierárquico, formulado no Concílio de Trento (1545-1563). A meta principal era atingir, em primeiro lugar, o clero, no intuito de afastá-lo da política, e, depois, o povo, mudando a fé devocional para uma fé mais sacramental.⁶ Nessa concepção tridentina de Igreja não existe mais aquela concepção unitária de sociedade, mas a de duas sociedades perfeitas e distintas entre si: de um lado, o Estado, ao qual compete cuidar dos interesses temporais dos homens, ou seja, dos aspectos políticos e socioeconômicos, e de outro, a Igreja, à qual fica reservada a missão de ocupar-se da vida espiritual das pessoas, isto é, dos aspectos religiosos. Numa palavra, o Estado cuida do corpo e a Igreja zela pela alma. Para defender sua ação espiritual, a Igreja passa a defender sua plena liberdade e autonomia. Não se considera mais dependente do poder civil, mas responsável direta pela orientação da atividade pastoral e sobretudo pela reforma do clero. Nesse sentido caminham os temas

⁵ FREI CANECA. *Ensaio Político*, p. 27.

⁶ AZZI, Riolando. O movimento da reforma católica no Brasil no Século XIX. In: *REB*. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 646-662.

abordados no Concílio de Trento: reafirmação dos dogmas católicos, condenação da doutrina da justificação pela fé e da predestinação, necessidade das obras, dos sacramentos e da fé para a salvação, e a tradição, juntamente com a Bíblia, como fonte da fé, obrigatoriedade do celibato para os sacerdotes, declaração de nulidade dos casamentos clandestinos, ênfase e incremento na hierarquia da Igreja, criação de seminários de teologia, proibição definitiva da venda de indulgências, organização de um *index* de livros cuja leitura pelos católicos seria proibida, convocação anual de sínodos regionais de bispos e trienal de sínodos mais abrangentes.

Sob influências vindas da Europa, afirma-se progressivamente, a partir do século XVI, uma visão puramente espiritual do mundo, bem de acordo com a visão da Igreja tridentina. Na realidade, essa era uma resposta à mentalidade burguesa que começava a se afirmar a partir do espírito mercantilista introduzido pela Revolução Comercial, cuja ênfase principal estava na atividade econômica, tendo em vista o lucro.

No Brasil Império, o próprio governo procura incentivar essa ação de recondução do clero ao recinto das igrejas, pois sua participação nas lutas políticas e sociais constituía um obstáculo para a monarquia que se consolidava sob a égide do sistema latifundiário escravocrata. De qualquer forma, a Igreja mantém-se à sombra do trono, constituindo-se ao mesmo tempo um de seus importantes sustentáculos. Com a proclamação da República em 1889, padre Júlio Maria tentou indicar para a Igreja um novo rumo: romper a aliança com o poder e colocar-se ao lado do povo. Entretanto, a atitude do novo clero, reformado e formado especialmente em seminários, era de

indiferença e mesmo de alienação com relação às reivindicações políticas e sociais do povo.⁷

O século XIX é marcado na Europa pela força do ultramontanismo⁸ e pela reação antiliberal por parte dos católicos, acuados pelos movimentos políticos liberais que dão origem à unificação da Itália e à perda dos Estados Pontifícios, culminando com a tomada de Roma, em 1870. A tônica, na mentalidade que se difunde, é o sentimento de derrota e pessimismo. Mas o que interessava diretamente à hierarquia eclesiástica, nesse momento, era fortalecer-se e organizar-se para conquistar uma influência maior sobre a sociedade brasileira.

A partir de 1920, deu-se uma mudança bastante expressiva na Igreja. Nas décadas anteriores, sua influência sobre o destino do país havia diminuído muito: a República brasileira fora proclamada sob a influência do pensamento liberal e positivista; o governo republicano declarava, em 1890, a separação entre Igreja e Estado; a Constituição de 1891 fora proclamada sem a invocação do nome de Deus em seu prólogo. O que a Igreja deseja, então, é que a sociedade brasileira seja de novo impregnada pelos valores cristãos, dando início a uma nova Cristandade ou à Neocristandade. Para isso, duas condições se fazem necessárias e será em torno delas que a ação da Igreja se organizará: as leis do país devem ter inspiração cristã e os governantes da nação devem atuar segundo os princípios católicos. A hierarquia promove a ação católica, oficializada por Pio XI, preocupada com a formação de praticantes. Desde o pontificado de Pio XI (1922), os papas se consideravam

⁷ MARIA, Júlio. *O catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1950. p. 24.

⁸ Ultramontanismo era uma prática do século III que anunciava o fim do mundo e a volta do Senhor. Exigia contínuo jejum, a renúncia ao casamento e proibia toda a fuga diante do martírio.

prisioneiros do Vaticano, em vista da perda dos Estados Pontifícios, agregados ao Estado Italiano Unificado. A relação entre Igreja e Estado Italiano permaneceu tensa durante muitos anos. Só mais tarde, com o Tratado de Latrão (1929), a Igreja reconheceu oficialmente o Estado Italiano. Pio XII (1939) procurou ampliar a presença da Igreja na sociedade e sua esfera de ação e influência entre as nações.

Pouco a pouco, porém, diante do progresso urbano e burguês, a partir da Revolução de 1930, e sobretudo após 1946, a Igreja passa a aceitar parcialmente os novos padrões liberais e democráticos. A aliança entre Vargas e D. Leme, no Rio de Janeiro, significou a institucionalização da Neo-cristandade.

A partir dos anos 50, a Igreja no Brasil começa a mostrar maior sensibilidade em relação aos problemas sociais. Apesar de subordinada à burguesia industrial, sobretudo a partir da Revolução de 1930, a burguesia agrária ocupa ainda uma posição-chave na estrutura de classes da sociedade brasileira. No fundo, burguesia industrial e agrária não se contradizem, nem mesmo em questões religiosas, e continuam, de certa forma, utilizando o prestígio da Igreja para assegurar sua hegemonia sobre os trabalhadores do campo e da cidade.

Pela intermediação do Partido Comunista, que elaborara um programa de mudanças para a sociedade brasileira, os movimentos populares no campo, a partir da década de 1950, ganham forte conotação política, extrapolando, sem eliminar, a dimensão messiânica que caracterizou o universo simbólico de tais movimentos no passado.⁹ Na segunda metade dos anos 40 surgem as revoltas camponesas no Triângulo Mineiro e, quase simultaneamente, no sul de Goiás.

⁹ MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1981. cap. 1.

Com a clandestinidade do Partido Comunista, em 1947, elas praticamente desaparecem, para ressurgirem em 1954, no Engenho Galiléia, em Vitória de Santo Antão, Pernambuco. Assim, no início dos anos 50, surgem as Ligas Camponesas, lideradas por Francisco Julião, entre os trabalhadores canavieiros do Nordeste. Acontecem também as revoltas camponesas de Porecatu (1950) e do Sudoeste (1957), ambas no Paraná, envolvendo a participação do Partido Comunista. Outra experiência foi a organização camponesa chamada “República de Trombas do Rio Formoso”, de 1948 a 1970, em Goiás, na qual centenas de famílias de camponeses, lideradas por José Porfírio, organizaram durante mais de vinte anos toda a colonização e a produção agrícola de uma vasta região. O exército brasileiro pôs fim a essas iniciativas, prendendo e/ou assassinando seus líderes.

A partir da década de 1950, a atuação da Igreja na questão agrária tornou-se explícita e militante. O documento do bispo de Campanha mostra bem clara a intenção e o espírito evangelizador da Igreja a favor dos pobres e aponta um pioneirismo e uma nova postura da Igreja no Brasil. Wolmir Amado ressalta que

o documento redigido por Dom Frei Inocêncio Engelke, OFM, Bispo de Campanha – Minas Gerais – intitulava-se “Conosco, sem Nós ou Contra Nós se Fará a Reforma Rural”. Sua redação foi o resultado da Primeira Semana Ruralista acontecida na Diocese de Campanha, de 3 a 10 de setembro de 1950, promovida pela Ação Católica Brasileira. Junto ao documento de Dom Inocêncio, seguem os estudos e as conclusões tiradas dos três grupos que se pronunciaram sobre a questão agrária: sacerdotes, educadores e fazendeiros. Dom Inocêncio, em seu documento dá mais detalhes sobre os participantes desta Primeira Semana Ruralista: “Permitiu a Providência Divina que a Diocese de Campanha visse reunidos, em sua Primeira Semana Ruralista, em torno de 60 Párocos rurais, 250 fazendeiros, mais de 270 professores rurais, além de religiosos e religiosas, representando os estabelecimentos de ensino secundário, cuja absoluta maioria de alunos provém da zona agrícola.”¹⁰

¹⁰ AMADO, Wolmir. *A Igreja e a questão agrária no Centro-Oeste do Brasil: 1950-1968*. Goiânia: UCG, 1996. p. 32.

O continente inteiro vivia um momento de mobilização política, de lutas sindicais e político-partidárias. As questões da liberdade, da opressão, do desenvolvimento e da reforma agrária estavam na ordem do dia. A efervescência política tinha, como um de seus espaços privilegiados, as lutas no campo e, sobretudo, a disputa de grupos distintos pelo controle político do movimento camponês. Conforme José de Souza Martins,

essa coincidência de época, no posicionamento de dois dos mais importantes personagens políticos da história contemporânea do campesinato brasileiro (o PCB e a Igreja), não pode deixar de ser notada quando se tem em conta que o despertar político dos camponeses brasileiros teve em ambos uma força propulsora e, provavelmente, um limite. A história política do campesinato brasileiro não pode ser reconstituída separadamente da história das lutas pela tutela política do campesinato.¹¹

Os documentos da Igreja desta época defendiam a “reforma rural” e partiam da proposta de ampliação do número de pequenos proprietários como forma de fixar o homem à terra, evitar o êxodo, e assim salvar a propriedade privada. Para garantir sua influência sobre os camponeses, a Igreja disputa a fundação, o controle e a homologação pelo Estado dos sindicatos de trabalhadores rurais. Em 1968, a CNBB admite que a desapropriação por interesse social não contraria a Doutrina Social da Igreja, sendo mesmo uma das formas visíveis de realizar a função social da propriedade rural.¹²

No início dos anos 60, ganha força o movimento por uma renovação da Igreja do Brasil, liderado por leigos da Ação Católica, com a adesão parcial do clero e de alguns nomes destacados do episcopado. O

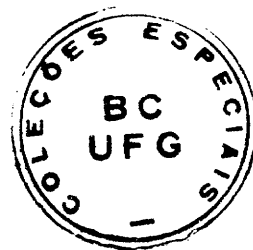
¹¹ MARTINS, J. de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil*. p. 81.

¹² CNBB. Mensagem da comissão central. In: *Estudos da CNBB*, São Paulo, 1979, v. 2, p.128.

movimento de renovação visava efetivamente criar uma Igreja identificada com as necessidades e os anseios da população brasileira. Nessa nova visão, a Igreja assume uma atitude crítica diante da atuação do governo, disposta a defender os direitos dos pobres e dos marginalizados da sociedade. Por fim, com o Concílio Vaticano II, entre outubro de 1962 e dezembro de 1965, novas perspectivas se abrem, devido a mudanças no próprio modelo de Igreja.

O Concílio Vaticano II produziu, no contexto latino-americano, um inaudito processo de aceleração eclesial, abrindo as fronteiras da Igreja para o campo social, despertando-a para uma nova sensibilidade eclesial, facultando-lhe espaço para experiências criativas e originais. Não é possível compreender a origem das CEBs no Brasil fora do grande horizonte de liberdade e profetismo sintonizado com o acontecimento conciliar, embora alguns historiadores localizem as primeiras CEBs em Nísia Floresta, no Rio Grande do Norte, e Volta Redonda, no Rio de Janeiro, já em 1960. As conferências de Medellín e de Puebla não apenas confirmam o espírito renovador do Concílio, mas o prolongam na direção do engajamento da Igreja no campo social, assumindo corajosamente a opção pelos pobres e pela libertação integral.

Tendo se firmado a partir dos anos 70, as Comunidades Eclesiais de Base assumiram uma função de grande importância na redefinição da ação pastoral e na articulação dos movimentos populares. Num período de repressão à palavra, as CEBs favoreceram a afirmação da cidadania dos pobres como sujeitos sociais e eclesiais.



1.2. Ensino Social da Igreja: novos rumos para a ação pastoral

A inserção da Igreja nas questões sociais, participando da busca de soluções para os problemas graves que afligem o povo, é uma exigência evangélica. Essa prática pode ser fundamentada a partir do Ensino Social da Igreja, entendido como um esforço de expressar o que, nas palavras da *Gaudium et Spes*, significa assumir “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias”¹³ dos irmãos e irmãs de hoje. Esse corpo de princípios, diretrizes e práticas enraizados nos ensinamentos bíblicos e nas reflexões da Tradição Cristã expandiu-se, comprometendo os cristãos com novos desafios perante o mundo moderno.¹⁴

Na encíclica *Quod Apostolici Muneris*, de 1878, Leão XIII (1878-1903)* a rigor não trata do “problema social”, limita-se a condenar o socialismo que “nega toda obediência”, prega a “igualdade absoluta” entre os homens e ataca na raiz o “direito de propriedade”, enquanto a Igreja defende o poder governante “fundado na lei divina e natural”, não exclui as “desigualdades” sociais e jurídicas “queridas por Deus” e ensina que o direito de propriedade existe em virtude do “direito natural” e que respeitá-lo é um “dever moral.”¹⁵

O reconhecimento das desigualdades pode soar estranho e ofensivo ao ouvido contemporâneo, mas é o que se constata na encíclica:

¹³ Concílio Vaticano II. *Gaudium et Spes*. n. 1. In: Compêndio Vaticano II: constituições, decretos e declarações. 12. Ed. Petrópolis: Vozes, 1969.

¹⁴ HENRIOT, Peter J. *Nosso grande segredo: ensino social da Igreja, herança e compromisso*. Petrópolis: Vozes, 1993, p.31.

¹⁵ As datas, após o nome dos papas, referem-se aos início e término de seu pontificado. Leão XIII. *Quod Apostolici Muneris Doctrina Pontificia*, In: DE SANCTI, Antonio. (org.) *Encíclicas e Documentos Sociais*. São Paulo: LTR, 1991. p. 177-192.

A Igreja admite e reconhece como mais útil e proveitosa a desigualdade entre os homens e estende esta desigualdade, aplicando-a também à posse de bens.¹⁶

A expressão moderna “Ensino Social da Igreja” surgiu, no século passado, com a encíclica *Rerum Novarum*, também do papa Leão XIII (1891), na qual consta que o pontífice

levantou a voz contra as condições desumanas a que eram submetidos os trabalhadores. Para ele três fatores constituíam a base da vida econômica: os trabalhadores, a propriedade produtiva e o Estado.¹⁷

Tendo em vista a formação de uma sociedade justa, a *Rerum Novarum* ficou sendo conhecida como a Carta Magna para uma ordem econômica e social mais humanas. A partir de então, difundiu-se e cresceu rapidamente a compreensão da Igreja sobre o tema.

Na *Rerum Novarum*, Leão XIII trata do problema do operariado como um problema social fundamental, dedicando essa extensa encíclica ao combate à solução socialista, à defesa da propriedade privada, à conciliação entre as classes, reafirmando as desigualdades sociais como expressão da ordem natural estabelecida por Deus. De fato, posiciona-se contra o socialismo, alegando que é uma falsa solução para os problemas de injustiça, pois a distribuição igualitária dos bens não encontra fundamento na “lei natural” que garante ao homem o direito natural à propriedade privada.¹⁸ A encíclica defende duas formas de intervenção da Igreja com a finalidade de manter a paz e garantir os “direitos naturais” dos homens, dados por Deus. A primeira defende a justiça, numa relação harmônica de união e entendimento mútuos,

¹⁶ Leão XIII. *Quod Apostolici Muneris*. p. 190.

¹⁷ HENRIOT, Peter J. *Nosso grande segredo...* p. 26.

¹⁸ Leão XIII. *Rerum Novarum*. n. 2. In: DE SANCTI, Antonio. (org.) op. cit.

apesar dos conflitos. A segunda seria a transmissão da doutrina social da Igreja e sua ação no campo social, levando à sociedade civil as leis e os preceitos divinos e contribuindo para garantir a ordem econômica.

Ao Estado competiria, segundo a *Rerum Novarum* - e de acordo, nesse assunto, com a encíclica *Immortale Dei* (1885) – sobretudo atender ao bem comum por intermédio de um governo que sustentasse as leis e de uma constituição capaz de garantir a prudência cívica. O Estado deve garantir o direito do cidadão e cuidar da justiça social, sem fazer distinção entre ricos e pobres. Há, assim, na postura de Leão XIII, uma espécie de diálogo “implícito” com a sociedade que caminha para a modernidade.

Em 1859, Pio IX (1846-1878) já confirmava a posição da Igreja sobre as desigualdades sociais:

Saibam, ademais, que também está dentro da natural e imutável condição das coisas humanas o fato de uns prevalecerem sobre outros, seja por diversos dotes da alma e do corpo, seja pela riqueza ou outros bens desta natureza, e que jamais, sob algum pretexto de liberdade ou igualdade, pode-se considerar lícito invadir os bens ou os direitos alheios ou violá-los de qualquer modo.¹⁹

Pio XI, em 1908, dá continuidade a esta linha de pensamento:

A sociedade humana, tal como Deus a estabeleceu, é composta por elementos desiguais. Conseqüentemente, está de acordo com a ordem estabelecida por Deus a existência, na sociedade humana, de príncipes e súditos, patrões e proletários, ricos e pobres, sábios e ignorantes, nobres e plebeus.²⁰

O sucessor de Bento XV (1914-1922), Pio XI (1922-1939), no quadragésimo aniversário da *Rerum Novarum*, publicou outra grande encíclica, a *Quadragesimo Anno*, em meio à depressão de 1931, reafirmando o direito e o

¹⁹ Pio IX. *Nosti et Nobiscum*. In: DE SANCTI, Antonio. (org.) op. cit. p. 135-136.

²⁰ Pio XI. *Fin Dalla Prima Nostra Enciclica*, p. 464.

dever da Igreja de falar sobre as questões sociais e exortando os operários a aceitarem, sem rancor, “o lugar que a divina providência lhes assinalara.”²¹ Compreende-se, então, por que Marx, os operários e os intelectuais do século XIX, entendendo a religião como uma expressão da ordem socioeconômica vigente e a Igreja como uma instituição legitimadora da ordem opressora, apregoavam o desaparecimento da religião e a mudança da ordem social vigente.

Sem dúvida, nessa última encíclica, Pio XI não pôde afastar-se da luta de classes, cuja presença histórica reconhece, nem do “imperialismo internacional do dinheiro” produzido pelo “espírito individualista”, resultado do “pecado original”, que cria “a descomunal e tirânica potência econômica nas mãos de uns poucos.”²²

Essa extraordinária encíclica, *Quadragesimo Anno*, já não se expressa tão taxativa e dogmaticamente como as anteriores. Reafirma a posição da *Rerum Novarum*, dirimindo dúvidas que ela suscitou, e enfrenta o problema candente do socialismo. A primeira parte analisa os frutos da *Rerum Novarum* no campo doutrinal e no âmbito de suas aplicações. A segunda apresenta a “defesa” da doutrina social e econômica de Leão XIII e seu desenvolvimento no que se refere à autoridade da Igreja em matéria social e econômica, ao direito de propriedade, à relação entre capital e trabalho, à redenção do proletariado, ao justo salário e à restauração da ordem social. Se as duas primeiras partes confirmam o que fora dito por Leão XIII, a terceira busca respostas mais atuais para a candente realidade social, ainda que numa perspectiva essencialista. Esta

²¹ Pio XI. *Quadragesimo Anno*. n. 2. In: DE SANCTI, Antonio. (org.) op. cit.

²² Pio XI. *Quadragesimo Anno*. n. 3 e 4.

parte refere-se aos caminhos traçados sobre os problemas levantados pela *Rerum Novarum*, sobretudo nas questões referentes ao “regime econômico, à transformação do socialismo e à reformulação dos costumes.”²³ Lança-se contra o capitalismo que “se destruiu a si mesmo” ao permitir a destruição da livre concorrência.²⁴ O papa enfrenta a alternativa socialista e reconhece que “a atual situação das coisas, divide os homens em dois grupos ou exércitos que se atacam rudemente.”²⁵

Rechaça a alternativa socialista pelas mesmas razões expostas por seu predecessor, mas discute sua teoria, reconhecendo no socialismo a vertente do comunismo violento dos bolcheviques e

*o socialismo moderado que parece inclinar-se para e até mesmo aproximar-se das verdades que a tradição cristã manteve sempre invioláveis.*²⁶

Opta, então, por recomendar um terceiro caminho, que procede da “filosofia social cristã sobre o capital e o trabalho” fundamentada na “caridade”. Esse enfoque “corporativista” recomenda agrupar operários e patrões em uma mesma “corporação” constituída por “delegados de ambos os sindicatos (patrões e trabalhadores).”²⁷ Isso se torna possível

quanto maior for a importância concedida à contribuição dos princípios católicos e de sua prática, não somente pela Ação Católica, senão por parte daqueles nossos filhos que esta mesma Ação Católica forma nestes princípios, e os quais prepara para o exercício do apostolado sob a direção e o magistério da Igreja.²⁸

²³ Leão XIII. *Rerum Novarum*. n. 1. In: DE SANCTI, Antonio. Op. cit.

²⁴ Pio XI, *Quadragesimo Anno*. n. 15. In: DE SANCTI, Antonio. Op. cit.

²⁵ Pio XI. *Quadragesimo Anno*. n. 3.

²⁶ Leão XIII. *Rerum Novarum*. n. 113. In: DE SANCTI, Antonio. (org.) op. cit.

²⁷ Leão XIII. *Rerum Novarum*. n. 118.

²⁸ Leão XIII. *Rerum Novarum*. n. 119.

Pio XI concede ao Estado a responsabilidade de coordenar a economia para o bem comum, fonte que alimentará ideologicamente a democracia social e o próprio fascismo.

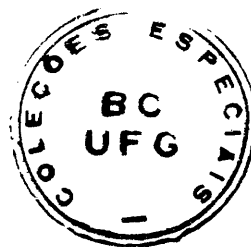
Nesta etapa do desenvolvimento teórico do Ensino Social da Igreja, é praticamente inviável o diálogo entre cristãos e marxistas, devido a suas concepções diferentes de homem, de sociedade e de história. Cristianismo e marxismo falam dois idiomas diferentes, sendo difícil a compreensão de um pelo outro: uma epistemologia leva à política da conservação, e a outra à da transformação.

Em sua encíclica *Divini Redemptoris* (1937), Pio XI, além de criticar com segurança e sólida argumentação o comunismo marxista, apresenta uma luminosa visão da doutrina social inspirada no Direito Natural e no cristianismo, retomando e resumindo os ensinamentos da *Rerum Novarum* e da *Quadragesimo Anno* a respeito do caráter individual e social da propriedade privada, da dignidade do trabalho, do salário justo. Convida os homens "a uma renovação moral, a uma tomada de consciência dos deveres de justiça e à busca do conhecimento e da realização da justiça social, para melhor distribuição das riquezas."²⁹

Essa nova encíclica anunciará um ambiente reformista e modernizante que tornará possível a aceitação das reformas da democracia social e do populismo.

Trinta anos após a grande carta de Pio XI, João XXIII (1958-1963) escreveu duas importantes encíclicas sociais sobre as questões centrais da época. Na *Mater et Magistra* (1961), sobre a recente evolução da questão social, e na

²⁹ Pio XI. *Divini Redemptoris*. n. 51. IN: DE SANCTI, Antonio. Op. cit.



Pacem in Terris (1963), sobre a "Paz entre os povos", o papa expõe uma série de princípios para orientar cristãos e políticos no tratamento da grande diferença entre ricos e pobres e das ameaças à paz mundial. Outra grande contribuição desta encíclica foi a ênfase dada aos direitos sociais e econômicos, colocando-os no mesmo plano dos direitos legais e políticos.³⁰

Pode-se, então, sintetizar o ensino social da Igreja nos seguintes pontos-chaves: articulação entre as dimensões religiosa e social da vida, devendo fé e justiça estarem intimamente ligadas entre si; dignidade da pessoa humana a ser reconhecida e protegida na comunidade; direitos políticos e econômicos que se concretizam na prática da comunidade; opção pelos pobres; amor e justiça são inseparáveis e, portanto, sem o rompimento com as estruturas que impedem o amor e sem a promoção do bem comum, em cujo contexto os direitos individuais devem ser vivenciados, não há justiça verdadeira.³¹

Os movimentos da Ação Católica, que desde o início do século se haviam estabelecido na América Latina para combater o laicismo, passam, a partir da década de 1950, por uma grande transformação e, sob a nova filosofia, tomam um novo impulso. Há um significativo crescimento e uma ampliação da influência da Confederação Latino-Americana de Sindicatos Cristãos, de grupos da Juventude Operária Católica (JOC), da Juventude Estudantil Católica (JEC) e da Juventude Universitária Católica (JUC). Os partidos da Democracia Cristã procuram intervir e organizar o campo político enquanto a Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM), através de seus secretariados, coordena o trabalho

³⁰ HENRIOT, P. *Nosso grande segredo...* p. 22.

³¹ HENRIOT, P. *Nosso grande segredo...* p. 36-37.

com operários, estudantes secundaristas e universitários, além da ação no campo da radiofonia e das publicações.

A Democracia Cristã propõe um “ideal histórico” para humanizar o sistema capitalista e derrotar o comunismo na corrida para criar um mundo de justiça. Desde seu início, esse ideal é concebido como a alternativa “cristã” contra o comunismo. No entender de Maritain,

o problema não consiste em suprimir o interesse privado, senão purificá-lo, enobrecê-lo, apreendê-lo em suas estruturas ordenadas ao bem comum e transformá-lo interiormente para um sentido de comunhão e amizade fraterna.³²

No esquema político inspirado nessa doutrina, o conceito mediador é o da “pessoa humana”. O homem, sendo pessoa, possui uma projeção à transcendência que lhe confere “direitos e deveres” e, como tal, o converte a uma realidade “anterior” à sociedade e ao Estado. Essa concepção essencialista de homem, resíduo do platonismo na Igreja, confina a história a um lugar secundário.

Daí se deduzem as noções de sociedade e de Estado. O “ser social” é atributo da pessoa. O homem entra em relação com outro homem, organiza-se para conseguir seus fins, e a solidariedade que deve existir entre eles coordena o “bem comum” e evita os excessos do egoísmo individual. A pessoa se expressa e se desenvolve por meio de suas organizações primárias ou “corpos intermediários” anteriores ao Estado. A pessoa, seus interesses, suas necessidades e organizações constituem “o universo do verdadeiro”, que tem existência própria e anterior à história.

³² MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral*. Rio de Janeiro: Agir, 1970. p. 202.

A base da ordem social seria a existência de uma realidade a-histórica, preexistente e independente da realidade material e dos condicionamentos estruturais que formam e constituem o homem social real, que vive no mundo concreto. Essa anterioridade do indivíduo às estruturas sociais serve de suporte para a afirmação do direito à propriedade privada. Com base nessa realidade metafísica, anterior à história, apresenta-se um esquema econômico e sócio-político "terceirista", sem os "inconvenientes" dos extremos, o que, na prática, não passa de um corporativismo capitalista que parece não se distinguir do capitalismo populista. De fato, esses grupos incorporam o desenvolvimento por intermédio de economistas e sociólogos da Igreja, entre eles Lebret, Houtart, Pin e Vekemans. Desse entendimento desenvolvimentista do problema latino-americano, surgem as teologias do desenvolvimento, que vêem no desenvolvimento socioeconômico o novo nome da salvação e o pensam em termos da humanização do sistema capitalista e do domínio da tecnologia moderna para o bem-estar do homem, negando a contradição estrutural entre o capitalismo e o reino de Deus.

Os princípios "morais", indissociáveis do universo das essências e das leis naturais, em geral assumidos como guias de ordenamento social, impedem a compreensão da relatividade da propriedade privada. O princípio da "unidade cristã", que deve abarcar todas as classes, conduz ao corporativismo populista, que escamoteia os irreconciliáveis interesses de classe, à exploração dos operários e dos oprimidos e à natureza imperialista do saque internacional. A solução aparente para os problemas surgidos nesse contexto estaria numa legislação reformista bem intencionada e em mais ajuda internacional para uma melhor distribuição da riqueza.

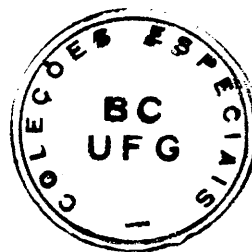
Fica, então, silenciada a autonomia da realidade social para explicar-se teoricamente a si mesma e produzir a solução revolucionária exigida para a superação do subdesenvolvimento. No entanto, a hierarquia tradicional aproveitou a teoria dos dois planos para lavar as mãos diante dos problemas econômicos e políticos e desencorajar os cristãos quanto à participação revolucionária. Segundo o teólogo católico Gustavo Gutierrez,

concretamente, na América Latina, a distinção de planos serve para dissimular a real opção política da Igreja pela ordem estabelecida. É interessante observarmos, com efeito, que enquanto não se tinha uma consciência clara do papel político da Igreja, a distinção de planos era mal vista, tanto pela autoridade civil quanto pela eclesiástica; porém, a partir do momento em que o sistema, do qual a instituição eclesiástica é uma peça central, começou a ser rechaçado, esse esquema foi adotado para dispensar-se de ter que tomar partido efetivo pelos oprimidos e despojados e poder pregar uma lírica unidade espiritual de todos os cristãos.³³

A divisão dos dois planos não impede a sujeição dos fins próprios da realidade temporal aos esquemas da metafísica teológica. Diante do arranco do processo revolucionário latino-americano, os bispos, já em sua quarta reunião da Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM), onze meses depois da tomada do poder pela Revolução Cubana, tencionam assegurar a fidelidade da democracia cristã à luta contra o comunismo, advertindo da seguinte maneira:

Aqueles que possuem responsabilidade de caráter social, terão de conhecer profundamente a doutrina social da Igreja, para pô-la em prática com valentia e urgência. Esta doutrina é, nas palavras de Pio XI, "necessária" e "obrigatória" e forma parte integrante do Evangelho e da moral cristã.³⁴

³³ GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 23.
³⁴ Declaração do CELAM, mimeo.



Para o militante cristão, esta linguagem metafísica melhorada dificultava a produção e a realização de novas formas de existência social, capazes de responder às necessidades do homem oprimido e explorado da América Latina; é o rompimento entre a Igreja e os grupos que defendem como intocável a propriedade dos meios de produção. Para essa teoria, a salvação, em última análise, estaria localizada fora da história.

A maioria dos protestantes latino-americanos, por sua vez, enfrenta essa realidade inicialmente à luz do liberalismo teológico do "social gospel" norte-americano. Esse assumiu como linguagem filosófica o idealismo hegeliano, que concebe sua missão social como uma frente civilizadora diante do "obscurantismo" da tradição espanhola e católica e trabalha em aliança com as forças imperialistas norte-americanas que penetram nos mercados latino-americanos.

Em uma segunda etapa, prevalecerá o fundamentalismo protestante ingênuo, sem fundamentação na teologia acadêmica. Sua ênfase social será típica das "seitas" que pregam a "separação" da atividade política própria do apocaliptismo.

Em uma terceira etapa, a teologia neo-ortodoxa e a teologia existencialista, e sua ênfase ecumênica e histórica, levarão à problemática social na qual prevalecerá o "realismo poético" de Reinhold Niebhur, moralista norte-americano que evolui do socialismo à posição do "novo tratado", representado pela legislação social norte-americana dos liberais radicais da década de 1930.

Eventualmente, os desenvolvimentos próprios da doutrina social da Igreja católica estarão presentes também entre os protestantes avançados, que assumem a mesma direção social dos cristãos revolucionários católicos.

Os pressupostos teológicos que regiam a teologia do cristianismo-social foram atingidos seriamente com o desenvolvimento da nova teologia, e a investigação bíblica assinalou cada vez com mais força a incompatibilidade entre a linguagem essencialista e a linguagem bíblica.

A historização do pensamento ocidental será a chave da transformação teológica européia, com repercussões na América Latina, que levará às últimas conseqüências a historização do pensamento religioso. Diante da generalização desse fenômeno no pensamento ocidental, um dos jovens teólogos latino-americanos, o historiador cubano Justo González, dizia há alguns anos:

Estamos presenciando o que, na falta de um termo mais adequado, podemos chamar de 'historificação' do mundo, quer dizer que o conceito mesmo da história apossou-se do mundo. Porque por mais estranho que possa parecer, a idéia da história não existiu sempre em todas as civilizações; ao contrário, requer certas pressuposições que se encontram no próprio coração do cristianismo e que parte do legado de nossa fé à civilização ocidental e à humanidade em geral.

A primeira destas pressuposições é que o tempo é linear, e não cíclico. Se o tempo é de caráter cíclico, de tal modo que "a história se repete", o que no dizer de Aristóteles "há uma espécie de círculo do tempo", não pode haver tal coisa como um genuíno conceito de história, pois uma história que se repete constantemente, na qual nada de novo sucede, não é realmente história, senão tão-somente uma existência cíclica.

A Segunda pressuposição da história é que o que sucede dentro da ordem temporal é real. Esta pressuposição se opõe a toda filosofia substancialista e a toda religiosidade transmudana. Quando o antigo filósofo afirmava que a realidade das coisas haveria de estar, não nas coisas mesmas, em sua existência temporal, mas nas idéias eternas e imutáveis, estava negando a possibilidade, ou ao menos a importância da história.³⁵

O fundamento que servia de linguagem às encíclicas examinadas implica uma teoria do conhecimento segundo a qual somente pode ser conhecido aquilo que não muda e, portanto, não é histórico. A velocidade e a implacável

³⁵ GONZÁLEZ, Justo. *El Cristiano en la historia*. (Conferências na Universidade de Princeton) (Mimeo) P. 2.

presença da “mudança”, como formas permanentes da realidade no século XX, geradas pelo modo de produção capitalista e por sua extensão a todas as partes do mundo desde o século XIX, juntamente com a reflexão filosófica que, a partir do século XVIII, toma consciência da necessidade de negar o passado feudal e sua justificação ontológica para justificar o presente moderno, sem outro fundamento que o fato de ser produto do homem, obrigam o pensamento religioso contemporâneo a incorporar gradualmente a realidade histórica a seu conflito e sua determinação socioeconômica.

A nova teologia do século XX transformou-se, sobretudo a partir dos trabalhos de Rudolph Bultmann, que visavam a desmitizar o Novo Testamento, diferenciando a fé da epistemologia primitiva, e os de Karl Barth, que rompem com a teologia natural e afirmam que o homem foi criado para viver como o verdadeiro homem dos estudos exegéticos da crítica bíblica, que restauram o caráter historicista e materialista do pensamento hebraico e estabelecem a diferença entre este e o pensamento metafísico da filosofia greco-romana.

Não podem ser esquecidos, ainda, os esforços dos teólogos católicos para superar a concepção constantiniana de “Cristandade” e os trabalhos de Dietrich Bonhoefer sobre a necessidade de “desreligiosizar” a fé cristã da roupagem idealista, descobrindo seu significado para o mundo “secular”, no qual o homem faz sua história, não à luz de uma ética fundada em princípios essencialistas, mas a constrói como resposta de amor a uma situação concreta. Importantes foram também as relações ecumênicas, os estudos de teólogos como Hans Küng, a “teologia existencialista”, de Paul Tillich, Bultmann, Rahner e Schillebeeckx, e os esforços de Lebret para construir uma “teologia do desenvolvimento” que instrumentaliza a

idéia da salvação como “desenvolvimento integral” do homem, segundo o espírito do Concílio Vaticano II.

Caminharam no mesmo sentido a reflexão de Emmanuel Mounier, figura máxima do personalismo e participante da Resistência francesa contra os nazistas, que rechaçou a expressão democrata-cristã da doutrina social da Igreja, defendendo e incentivando a colaboração entre cristãos e marxistas para reconstruir uma Europa sem exploração de classes e sem guerras, bem como as “teologias da história”, de teólogos como Comblin e Thils; “a teologia da secularização”, do norte-americano Harvey Cox, e as “teologias políticas”, de Richard Shaull, Metz e Moltmann, chamadas também de “Teologia da Revolução.”³⁶

Um destaque especial deve ser conferido aos trabalhos de Metz e Moltmann, que vêem a presença de Deus na revolução social. Neles, como disse Hugo Assmann, historiciza-se o conceito de transcendência, o futuro histórico toma o lugar do céu, redescobre-se a natureza política da fé e dos atos de salvação, assinala-se a natureza ideológica da pretensa a-politização do espiritual, induzem-se as categorias básicas da fé, a salvação e a graça, na amplitude do processo histórico, e se resgatam da história da mensagem cristã os conteúdos subversivos da esperança de um novo homem, num mundo novo, fundamentado na justiça e na fraternidade humana. No entanto, esses autores ainda não incorporam à sua reflexão teológica um instrumental sócio-analítico nem uma teoria revolucionária concreta, o que será posteriormente a grande contribuição dos teólogos latino-americanos.

³⁶ METZ, J. Batista. *Fé em história e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1981.

Todas essas influências frutificarão na América Latina de forma crítica na gestação da nova teologia, que surgirá do mais profundo da prática poética. São visíveis as mudanças de ênfase no magistério da Igreja, presentes nas encíclicas sociais e no Concílio Vaticano II, a partir dessas novas reflexões teológicas, mesmo quando os textos do magistério oficial não recorrem ao radicalismo dos teólogos mais avançados.

Lentamente, essas novas reflexões fazem-se presentes no magistério oficial da Igreja. Assim, enquanto na *Mater et Magistra* João XXIII ainda pensa segundo as categorias antigas, na encíclica *Pacem in Terris*, de 1963, ele mesmo abre um novo capítulo na história da Igreja católica, ao reconhecer como direitos as liberdades que a Igreja antes havia negado, ao restaurar o direito de revolução e ao tolerar contatos de ordem prática entre cristãos e marxistas, à luz de uma saudável teoria dos direitos universais e inalienáveis do homem na sociedade contemporânea. A nova encíclica coloca em primeiro lugar os direitos materiais: o direito

à existência, à integridade física, aos meios indispensáveis e suficientes para um nível de vida digno, especialmente no que se refere à alimentação, à habitação, à assistência médica, aos serviços sociais necessários.³⁷

Ou seja, o povo não tem de se contentar com as condições nas quais vive e não é por desígnio da providência que ele assim se encontra. João XXIII dedica grande parte da encíclica, que causou um impacto enorme sobre a situação latino-americana, ao tema do fundamento moral da ordem, além de

³⁷ João XXIII. *Pacem in Terris*, n. 11. In: DE SANCTI, Antonio. Op. cit.

apontar como “sinal dos tempos” a libertação da mulher, dos operários e das antigas colônias.

Nas “recomendações pastorais”, João XXIII deu sua mais radical contribuição ao romper com a posição dos papas anteriores no que diz respeito às relações entre cristãos e marxistas. Embora reconheça a distância filosófica que os separa, incentiva a colaboração política em prol de mudanças sociais. No campo “econômico-social-político”, faz uma distinção entre “as teorias filosóficas sobre a natureza, a origem e o fim do mundo e do homem e as iniciativas de ordem econômica, social, cultural ou política” e sugere que, à medida que essas iniciativas estejam de acordo com os ditames da reta razão e sejam intérpretes das aspirações justas do homem, podem ter elementos bons e merecedores de aprovação. Estes “contatos” de ordem prática, que antes eram considerados inúteis, passaram a ser vistos como “proveitosos”, e a determinação de sua freqüência, das “formas e do grau compete àqueles cristãos que se desempenharam em assuntos concretos nos cargos de responsabilidade da comunidade.”³⁸

1.3. Ensino Social da Igreja e ação pastoral: maior fidelidade às exigências do Evangelho

A orientação aberta e firme de João XXIII, o Concílio Vaticano II (1962-1965) e em especial a Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo

³⁸ João XXIII. *Pacem in Terris*. n. 145.

de hoje, a *Gaudium et Spes*, estimularam a Igreja a um novo relacionamento social, baseado num olhar que se constituía com o apoio dos elementos da ciência, da cultura e das experiências concretas dos homens nas suas relações sociais. O objetivo do concílio era o *aggiornamento* da Igreja, ou seja, restabelecer o diálogo Igreja-mundo, colocando-a em sintonia com o homem e a sociedade atuais.

A *Gaudium et Spes* representa a opinião de grande parte dos bispos do mundo e é, para muitos estudiosos, o mais importante documento da tradição social da Igreja. É “pastoral”, no sentido em que procura a relação da Igreja com o mundo e com os homens e mulheres de hoje, apoiada em determinados princípios doutrinários e proclama ser dever do povo de Deus manter-se atento aos “sinais dos tempos”, à luz do Evangelho. Seu conteúdo não constava no esquema inicial do Concílio, como tema à parte. Contudo, o Cardeal Suenens, da Bélgica, intervindo ao final da primeira sessão, urgiu a inclusão de temas mais “externos” à Igreja, tão ou mais importantes que o estudo da missão dos bispos na Igreja ou o uso do vernáculo na liturgia. O documento foi produzido por uma subcomissão especial e recebeu muitas emendas dos conciliares. Em sua redação final, a *Gaudium et Spes* representa uma ruptura com o rígido tradicionalismo da comissão preparatória do Concílio.

A Igreja descobre, então, as características do mundo em mudança e, ao mesmo tempo, as oportunidades e as dificuldades que essas mudanças técnicas e sociais criam para a evangelização. Cabe à Igreja trabalhar em prol da dignidade da pessoa humana e do bem comum. Na *Gaudium et Spes*, é dito aos cristãos que “nada podem desejar mais ardentemente do que prestar serviço aos

homens (...) com generosidade sempre maior e mais eficaz.”³⁹ Supranacional, a Igreja não se liga de maneira exclusiva e indissolúvel a nenhuma raça, nação, cultura, sistema político, econômico ou social, mas a todos se mantém aberta. Por isso, evangelizar hoje os povos não significa romanizá-los, como acontecia no passado, quando os direitos das culturas nem sempre eram respeitados. Depois do Concílio Vaticano II, a Igreja é estimulada em cada nação a “expressar a seu modo a mensagem de Cristo.”⁴⁰

No discurso de abertura da segunda etapa do Concílio Vaticano II, Paulo VI (1963-1978) insistia na necessidade de estabelecer uma ponte entre a Igreja e o mundo. Essa ponte o Concílio lançou com a *Gaudium et Spes*, na qual a Igreja define sua missão no mundo moderno, pluralista, científico-técnico, secularizado, marcado por rápidas transformações, colocando-se, nesse novo mundo, como servidora. Esse novo posicionamento da Igreja pode ser definido, no documento, em três itens:

- ◆ estar sempre atenta aos sinais dos tempos, entendendo por “sinais” os acontecimentos, as exigências e as aspirações através das quais o povo de Deus deve procurar discernir a vontade ou os desígnios de Deus;⁴¹
- ◆ adaptar-se às situações novas, renunciando ao fixismo e à uniformização. De forma expressiva o documento declara que a Igreja deve “expressar a mensagem de Cristo através dos conceitos e linguagem dos diversos povos”. O Evangelho, o quanto possível, fala à capacidade de todos, estimulando em

³⁹ Concílio Vaticano II. *Gaudium et Spes*. n. 93.

⁴⁰ Concílio Vaticano II. *Gaudium et Spes*. n. 44.

⁴¹ Concílio Vaticano II. *Gaudium et Spes*. n. 205.

todas as nações a possibilidade de exprimir a seu modo a mensagem de Cristo e de promover, ao mesmo tempo, um intercâmbio vivo entre a Igreja e as diversas culturas dos povos;⁴²

- ◆ Inserir-se no mundo, sem com ele identificar-se. À luz da fé, descobre-se uma relação íntima entre mundo e Igreja, criação e encarnação, natureza e graça. Criação e redenção são obras do mesmo autor:

o mesmo verbo de Deus, por quem todas as coisas foram feitas, encarnou-se e habitou na terra dos homens e entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a em si mesmo e em si recapitulando todas as coisas.⁴³

Não se encontra, pois, nada verdadeiramente humano que não ressoe no coração da Igreja⁴⁴. O Concílio chega a ser enfático quando afirma que, "ao negligenciar seus deveres temporais, o cristão negligencia seus deveres para com Deus e coloca em perigo sua salvação eterna."⁴⁵

Com efeito, a *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II, articula algumas das idéias mais avançadas da doutrina social-cristã, fundamentadas no personalismo e nos teólogos progressistas. Sua influência, semelhante à de Medellín, em 1968, foi tardia e representa o que há algumas décadas antes havia constituído o pensamento de vanguarda. O documento manteve o dualismo entre vida religiosa e secular e a distinção entre os dois planos de atividade - o da Igreja e o dos leigos. Porém, com a firme intenção de salvaguardar a "autonomia" do secular, afirmou a importância da história como o lugar onde se começa a

⁴² Concílio Vaticano II. *Gaudium et Spes*. n. 44.

⁴³ Concílio Vaticano II. *Gaudium et Spes*. n. 38.

⁴⁴ Concílio Vaticano II. *Gaudium et Spes*. n. 1.

⁴⁵ Concílio Vaticano II. *Gaudium et Spes*. n. 43.

construir o Reino de Deus, onde se espera que Deus estabeleça uma “nova terra em que habite a justiça” e onde “o Reino já está misteriosamente presente e consumará sua perfeição.”⁴⁶ Assim, o dualismo terra/céu começa a ser questionado. Daqui em diante, haverá um esforço para reconhecer os problemas contemporâneos, mesmo quando os enfoques sejam dirigidos politicamente pelo reformismo socioeconômico da “doutrina social” da Igreja. É visível a mudança de ênfase no princípio da propriedade, vista agora do ponto de vista de sua função social.

Deus destinou a terra e tudo o que ela contém para o uso de todos os homens e povos. Conseqüentemente, os bens produzidos devem chegar a todos de forma equitativa, sob a égide da justiça e acompanhada da caridade. Sejam quais forem as formas de propriedade, adaptadas às formas legítimas dos povos segundo circunstâncias diversas e variáveis, jamais deve-se perder de vista este destino universal dos bens.⁴⁷

Resgata-se, então, a antiga doutrina do direito de arrebatat, em caso de extrema necessidade: “Aquele que se encontra em situação de necessidade extrema tem direito de tomar da riqueza alheia o necessário para si.”⁴⁸ A propriedade privada é defendida como extensão da liberdade da pessoa, mas agora no contexto da nova ênfase. O Estado pode expropriar a propriedade que seja necessária ao bem comum, ainda que a expropriação seja definida em termos burgueses: “com compensação adequada” e sem abolir a propriedade privada como tal.⁴⁹ A *Gaudium et Spes* sublinha a injustiça dos “latifúndios”,

⁴⁶ Concílio Vaticano II. *Gaudium et Spes*. cap. 4

⁴⁷ Concílio Vaticano II. *Gaudium et Spes*. n. 69.

⁴⁸ Concílio Vaticano II. *Gaudium et Spes*. n. 69.

⁴⁹ Concílio Vaticano II. *Gaudium et Spes*. n. 70.

recomendando as “reformas” necessárias à “expropriação” e à “divisão” das terras não cultivadas adequadamente, porém com a devida “compensação”.⁵⁰

Em 1967, Paulo VI afirma, na Encíclica *Populorum Progressio*:

O bem comum exige por vezes a expropriação, se certos domínios formam obstáculo à propriedade coletiva, pelo fato de sua extensão, de sua exploração fraca ou nula, da miséria que daí resulta para as populações, do prejuízo considerável causado aos interesses do país.⁵¹

Na Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM) realizada em 1968 na Cidade de Medellín, essa construção será exposta de forma diferente. Neste documento, a Igreja se põe em dia com a história passada e com o presente em relação ao modo de produção capitalista, segundo acontece nas formações sociais de tendência democrata. Para alguns países latino-americanos, como os da América Central e aqueles com grandes extensões rurais, que não haviam experimentado a reforma agrária, o documento de Medellín já seria “subversivo” e uma base de apoio a seu clero progressista. Mas o documento vai além, definindo-se contra o “neocolonialismo”, ainda que não incorpore um instrumental científico que possa explicar suas causas socioeconômicas. Por isso, suas recomendações não passam de conselhos bem intencionados.

Parte integrante das condições históricas na época são os diálogos cristãos-marxistas na Europa, que, embora alheios à situação latino-americana, contribuíram para abrandar a dura crosta do passado e para tornar possível que ambas as partes se escutassem e se redescobrissem à luz das transformações ocorridas em ambos os campos. Muitos cristãos entendiam por marxismo o

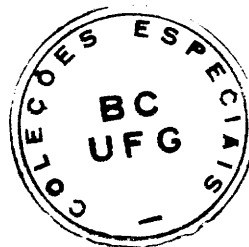
⁵⁰ Concílio Vaticano II. *Gaudium et Spes*. n. 71.

⁵¹ Paulo VI. *Populorum Progressio*. n. 24. In: DE SANCTI, Antonio. Op. cit.

dogmatismo stalinista repressivo e muitos marxistas somente conheciam o cristianismo da escolástica medieval ou de seu catecismo adolescente. A publicidade do diálogo fez com que redescobrissem um marxismo e um cristianismo diferentes, suas coincidências, suas verdadeiras diferenças e a possibilidade de colaboração na luta pela construção de uma sociedade justa.

Analisando a revolução teológica européia, que começava a abandonar o idealismo essencialista e a assumir um entendimento histórico da realidade, ao menos no caso dos teólogos de vanguarda e não tanto no da cúpula do Vaticano, bem como o novo magistério sobre a problemática social e os resultados do diálogo cristão-marxista na Europa, concluímos que os cristãos revolucionários surgem na América Latina quando condições teóricas qualitativamente diferentes das do século passado e princípios deste facilitam essa práxis.

Sem dúvida, a participação política no processo de construção de uma sociedade justa levou os cristãos a redefinirem esses novos elementos teológicos e a expressá-los de forma própria e radical. A assembléia geral da Conferência Episcopal Latino-Americana de 1968, na cidade de Medellín, expressa a transição da posição do social-cristianismo para a teologia da libertação do cristianismo revolucionário. Aqui, encontra-se uma mistura de posições. Não se tratam de posições metafísicas, mas sim da própria realidade. São descritas as tensões que impedem a paz como tensões “entre classes e colonialismo interno”, as “tensões internacionais e colonialismo externo” e as “tensões entre os países latino-americanos” e a inquietude revolucionária latino-americana como um “anelo de libertação total, de libertação de toda servidão”, produto da “violência institucional”. Para combater essas tensões, sugerem-se mudanças “globais,



audazes e profundamente renovadoras,⁵² como a participação dos operários nas empresas, a reforma das estruturas agrárias e a unidade na luta contra o neocolonialismo.

A partir da perspectiva de homens que conhecem seus povos, os teólogos respondem ao papa que a violência existente na América Latina é a violência dos poderosos, das instituições, e não a dos pobres: "se o cristão crê na fecundidade da paz para chegar à justiça crê também que a justiça é uma condição indispensável para a paz."⁵³ Isso não impede ver que a América Latina encontra-se, em diversas partes, em uma situação de injustiça que se pode chamar de violência institucionalizada. Por deficiência das estruturas da empresa industrial e agrícola, da economia nacional e internacional, da vida cultural e política, "populações inteiras estão sem o mínimo necessário, vivem em tal dependência que é impedida de tomar qualquer iniciativa e responsabilidade, eliminando toda possibilidade de promoção cultural e de participação na vida social e política,"⁵⁴ violando-se, assim, os direitos fundamentais dos homens e dos povos. Tal situação exige transformações globais, audazes, urgentes e profundas.

Não deve causar-nos espanto o fato de nascer na América Latina "a tentação de violência". Não se pode abusar da paciência de um povo que suportou durante anos uma condição que dificilmente seria aceita por aqueles que têm uma maior consciência dos direitos humanos.⁵⁵

⁵² CELAM, *A igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II: conclusões de Medellín*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1971. n. 15.

⁵³ CELAM, *A igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II: conclusões de Medellín*, n. 16.

⁵⁴ Paulo VI. *Populorum Progressio*. In: *DE SANCTI, Antonio. Op. cit.* n. 30.

⁵⁵ CELAM. *A igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II: conclusões de Medellín*. p. 72.

Medellín expressa, no nível hierárquico, o ambiente de toda a Igreja latino-americana e, por sua vez, gera uma avalanche de processos irreversíveis que visam a combater e a superar a avassaladora reprodução e intensificação da miséria nos países latino-americanos, que essa mesma hierarquia tenta em vão deter.

Com efeito, ao final da década de 1950, nota-se, em toda a América Latina, a crise da estagnação dos programas de industrialização e desenvolvimento social que haviam enchido de esperanças os movimentos populistas nascidos em resposta à crise causada pela depressão de 1930 e em países de forte burguesia nacional. Esses movimentos propuseram-se a superar a sociedade agro-exportadora dominada pelos latifundiários que direcionavam a economia para a monoprodução agrícola e mineradora. Os populistas haviam planejado a instituição de economias nacionalistas mediante o desenvolvimento de condições para a criação de um mercado interno, a substituição das importações, o fortalecimento da burguesia nacional, a distribuição de serviços de bem-estar social, a implantação de uma legislação trabalhista e, finalmente, o fortalecimento do Estado como aparelho planejador do desenvolvimento nacional. Os países que não desenvolveram uma forte burguesia nacional, devido à presença de enclaves estrangeiros em sua economia, não projetaram esse desenvolvimento e continuaram sob as ditaduras nacionais, como a maior parte dos países da América Central.

Toda essa expansão do nacional-desenvolvimentismo entrou em crise durante a década de 1960 devido à marginalização das grandes massas rurais que invadiram as cidades, pela limitação de seu mercado interno, e levou a uma estagnação do crescimento econômico, a conflitos com o estado planejador

e, finalmente, à desnacionalização do Estado e da economia, com maior intervenção econômica estrangeira. Em síntese, a década de sessenta se caracteriza pelos seguintes processos:

- ◆ marginalização da população rural, devido à estrutura de propriedade da terra, que tornava impossível a produção agrícola para alimentar a população rural e sustentar a população urbana, levando muitos camponeses a se deslocarem para os "cinturões de miséria", as favelas, ao redor das cidades;
- ◆ estagnação econômica;
- ◆ dependência tecnológica, desnacionalização econômica e cultural, maior dependência do Fundo Monetário Internacional (FMI) e aumento da dívida externa, levando ao aumento do desemprego nas cidades e à marginalização de sua população trabalhadora;
- ◆ desnacionalização e modernização dos exércitos, através da venda de armamentos e da elaboração de uma cortina anti-insurrecional.

O crescente empobrecimento, a repressão aos operários e camponeses, a intensificação da exploração e a luta pela posse das terras rurais, juntamente com a incapacidade do Estado para dispor de um novo caminho, criaram, na década de 1960, uma situação revolucionária nos países do Terceiro Mundo. Tornar-se-á geral o conhecimento do problema do não-progresso nos países pobres e a consciência da incapacidade da ajuda estrangeira para se conseguir o desenvolvimento.

A metade da população que vivia na África e na América Latina, na década de 1960, padecia de desnutrição, e 20% a 25% de seus filhos morriam antes de completarem cinco anos de idade. Uma década depois, as condições

continuavam iguais ou, em alguns países e regiões, se agravaram. Nos países subdesenvolvidos, dois terços dos 800 milhões de crianças padeciam de desnutrição, sendo vítimas, portanto, de todas as conseqüências da miséria, em termos de saúde, crescimento e qualidade de vida. De cada cem crianças nascidas nos países pobres, quarenta morriam de enfermidades que poderiam ser curadas e, das sessenta sobreviventes, quarenta sofriam de desnutrição grave com danos irreversíveis em seu cérebro e em sua estrutura física.⁵⁶ No nordeste brasileiro, nessa mesma década, dos 24 milhões de habitantes, 20 milhões tinham uma expectativa de vida de apenas 27 anos e 50% das crianças nascidas morriam antes de completarem um ano; 30% das crianças padeciam de tuberculose, por causa da fome e da desnutrição, enquanto os 2% dos nordestinos ricos possuíam 98% da terra e a mantinham em ostensiva ociosidade, além de explorarem os camponeses e impedirem sua sindicalização.

Essa realidade exige o descobrimento da relação entre desenvolvimento e subdesenvolvimento e a construção de uma ciência social interdisciplinar e dialética que, além de descrever e explicar as causas do processo histórico, seja capaz de propor alternativas para a superação do subdesenvolvimento. Foi o que inicialmente se propôs a fazer a Teoria da Dependência.

Com base na compreensão do próprio processo imperialista, essa teoria afirma que os países subdesenvolvidos passam historicamente pelos mesmos processos trilhados pelos países desenvolvidos, pois estes se

⁵⁶ PETERS, Rudolph. *Dimensões de uma época*. ONU. N. Y. 1974.

desenvolveram à base da colonização imperialista das economias dependentes, das quais extraíram a matéria-prima e o capital produzido por uma mão-de-obra cujo custo de reprodução era mínimo. Assim, o subdesenvolvimento é produto da espoliação exercida pelos países capitalistas desenvolvidos sobre os países do chamado Terceiro Mundo. Daí que a única estratégia possível para acabar com a dependência e, por conseguinte, com o subdesenvolvimento, seria a libertação dos países subdesenvolvidos das amarras que os prendiam à economia internacional.

Ante essa situação de estagnação, marginalização, dependência, exploração, aumento da miséria e repressão na América Latina, a Revolução Cubana de 1960 surge como uma alternativa viável para se romper com a causa do subdesenvolvimento: a dependência. A vitória do povo cubano, sua capacidade de defender a revolução diante da invasão da Baía dos Porcos e sua decisão de socializar os meios de produção, para tornar possível uma sociedade justa e formar um “homem novo”, convertem-se numa nova esperança para a América Latina, abrindo-lhe um caminho em um momento de crise.

Nesse contexto de intensificação da miséria, de sofrimento de operários e camponeses marginalizados, de exploração dos trabalhadores, de perseguição aos que querem construir um mundo melhor, de aumento da repressão para manter os privilégios das oligarquias, da burguesia e das multinacionais estrangeiras e de insurreição guerrilheira contra essa situação, cristãos, sacerdotes, religiosos, pastores e leigos adquirem uma nova visão de seu cristianismo – exposta pelos teólogos de vanguarda e expressa, parcialmente, nas encíclicas e documentos do Vaticano II, da Conferência Episcopal Latino

Americana em Medellín e outros - e se lançam na luta pela libertação dos oprimidos e dos marginalizados. Essas motivações evangélicas reformistas radicalizar-se-ão e repercutirão numa transformação teórica da teologia e na construção de uma nova prática e de uma nova história.

A resistência das classes dominantes e das hierarquias católica e protestante às mudanças levaram à radicalização e, na maioria dos países latino-americanos, à participação nos movimentos revolucionários da década de 1960, que tentavam seguir o exemplo de Cuba. O fracasso da luta das esquerdas brasileiras, em 1964, levará um grande número de cristãos e sacerdotes à participação revolucionária na América Latina, experiência que foi representada de forma exemplar no caso de Camilo Torres, que se viu obrigado a seguir o caminho das armas para tornar efetivo o amor aos oprimidos. Surgem, então, vários movimentos, declarações públicas e atividades de cristãos ligados à conscientização e à mobilização dos pobres latino-americanos para a reconstrução da ordem social. Foram criadas a Pastoral dos Bispos do Terceiro Mundo, aprovando a revolução e, na Argentina, a revista *Cristianismo e Revolução*, além de publicadas as conclusões do Seminário Sacerdotal do Chile, atacando o capitalismo e pedindo compreensão para a violência revolucionária. No Uruguai, o padre Zaffaroni converte-se no “Camilo Torres” uruguaio e se vê obrigado a ingressar na clandestinidade, de onde publica o livro *Sacerdócio e Revolução na América Latina*. No Panamá, o padre Pérez Herrera organiza um encontro nacional exortando o povo à “violência revolucionária” contra o imperialismo, “condição que devem assumir os cristãos”, enquanto na Colômbia Germán Guzmán continua o trabalho de Camilo e, na Bolívia, oitenta padres pedem uma revolução na Igreja.

No Brasil, o bispo Antônio Fragoso continua desafiando publicamente o regime de torturas: "pode ser que a luta armada seja necessária e, quando é necessária pode ser evangélica." Tornam-se públicas, também, as notas do teólogo Comblin sobre o material preparatório para a Reunião Episcopal de Medellín, nas quais ele deixa claro que "a tomada do poder pelo povo", mediante o emprego da força e da socialização de todos os meios de produção por intermédio de um "governo ditatorial" são condições imprescindíveis ao desenvolvimento. Do Brasil, sai o "Manifesto dos Trezentos e Cinquenta Padres", reconhecendo a "eleição da mudança revolucionária" como um "chamado que pode provir do mais puro da consciência", manifesto que circulará por toda a América Latina e chegará à Conferência do Episcopal Latino Americana, em Medellín, com quase mil assinaturas de padres.

Essa conferência, realizada em 1968, da qual participou um grande número de sacerdotes e teólogos engajados, denunciou a exploração do homem latino-americano e assumiu a salvação em termos da libertação de tudo o que impede o desenvolvimento do homem. Os capítulos I e II, sobre a Justiça e a Paz, ligam o Ensino Social da Igreja à situação latino-americana e tratam da necessidade de estruturas justas para promover a libertação e a participação do homem e da mulher na construção de uma nova sociedade.

Reformas políticas, conscientização individual e comunitária e fim da violência são condições indispensáveis para se construir a justiça e a paz. As encíclicas *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963) e *Populorum Progressio* (1967), juntamente com o Documento Final de Medellín, ampliam o estímulo e a "autorização" hierárquica para uma crítica radical e profunda à sociedade e para a ação social em

benefício dos oprimidos. Em fevereiro de 1968 realizou-se, em Montevideu, o Primeiro Encontro Latino-Americano Camilo Torres, no qual os sacerdotes latino-americanos discutiram a incorporação dos cristãos à luta revolucionária.

Diante dessa avalanche de acontecimentos que ameaçava a segurança das classes dirigentes na América Latina, como nunca ocorrera antes na história recente, e diante também da possibilidade concreta da metodologia de guerrilha como veículo da década para a expressão desta rebeldia clerical, o Vaticano se convence de que é responsabilidade sua vir à América Latina para pôr uma barreira nessa força transbordante. Ante tamanha grandeza, seus discursos foram dirigidos contra a revolução e contra o uso da violência revolucionária.

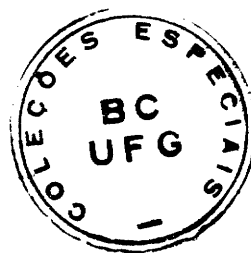
Com o fracasso da guerrilha e o esvaziamento da teoria do foco guerrilheiro como meio para a tomada do poder e como arma de conscientização e mobilização política das massas, surgem, posteriormente, na América Latina, outros movimentos sacerdotais que tomam um caminho diferente do de Camilo: o da participação política na organização, mediante a conscientização do povo, para a eliminação dos bloqueios ideológicos que a religião tradicional havia inculcido na consciência dos cristãos do continente. Esses novos movimentos sacerdotais são caracterizados pela teologia como reflexões sobre a prática histórica de libertação, pelo acompanhamento do povo em seus protestos e por um trabalho de base voltado para a conscientização e a organização.

Os cristãos engajados, que conseguem criar uma consciência do caráter histórico, econômico e político das causas da opressão e da exploração na América Latina e participam da dura práxis na busca de novas soluções para os problemas sociais, acabam por afastar as distinções metafísicas e apriorísticas sobre o homem,

a sociedade e a propriedade privada dos meios de produção. Adotando o instrumental sócio-analítico do materialismo histórico, o projeto socialista, a estratégia política, os interesses e a visão de mundo da classe revolucionária, muitos cristãos redescobrem o caráter libertador e a opção pelos pobres nos textos bíblicos, o caráter político da fé como esperança e compromisso político com o Reino de Deus prometido aos pobres, enfim, o caráter libertador da Boa Nova, isto é, do Evangelho. Fazem, entretanto, uma clara diferença entre o Reino de Deus e as etapas relacionadas com os êxitos humanos na direção da realização do Reino, visto sempre como a esperança plena que conduz às realizações parciais.

Essas opções pressupõem uma concepção de mundo que nega as verdades preestabelecidas, postula na história a solução para os problemas humanos e afirma que toda a verdade sobre o mundo depreende-se dele mesmo, pois aquilo que é, o é em processo e resulta da dialética da própria história: a verdade está sempre por se fazer. Equivocado seria imaginar a existência de um modelo de sociedade anterior e independente da própria história, pois a sociedade é uma contínua criação dos homens. A esperança e a certeza radical do homem no que diz respeito ao surgimento de um mundo de fraternidade, paz e justiça devem encontrar seu caminho concreto na dinâmica das contradições objetivas da história, e não fora dela.

Essa perspectiva secular opõe-se à teologia tradicional e às teologias pós-conciliares reformistas, que postulam uma salvação fora da história e depois da morte ou que insistem em impor à dialética da história esquemas preexistentes de origem metafísica. Eis aí a raiz da crise teórica e ideológica da qual surge a Teologia da Libertação.



CAPÍTULO 2. TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A PRÁTICA EDUCATIVA DA IGREJA NA ARQUIDIOCESE DE GOIÂNIA

2. 1. Ação pastoral e teologia da libertação

Este capítulo discute o nascimento da Teologia da Libertação e a atuação da Igreja em Goiás, sobretudo em Goiânia, que deu origem a importantes movimentos no combate às desigualdades sociais. Esses movimentos continuam e intensificam a ação libertadora que parte da Igreja vem exercendo, sobretudo após 1964, no sentido de dar vez e voz aos que não as têm, de reagir contra a injustiça social e a repressão do regime militar, de solidarizar-se com os presos políticos e assumir a luta pelos direitos humanos, a luta e a causa dos índios, dos operários, dos camponeses e dos trabalhadores sem-terra. Essa ação gerou políticas, perseguições, difamações e até ameaças de morte.

No capítulo anterior, vimos que o Concílio Ecumênico Vaticano II abriu novos rumos para a Igreja no Brasil, em particular para a Igreja que se preocupa também com os problemas terrenos, como a fome e a miséria, elementos resultantes do acúmulo de riquezas nas mãos de poucos, em detrimento da maioria. A preocupação evangélica deslocou-se de uma fé puramente abstrata e alienada, voltando-se para uma fé que assume o homem como um todo, e propiciou

um movimento de mudança na postura da Igreja, sobretudo na América Latina, o que, de um lado, permitiu o avanço das pastorais populares e, de outro, acentuou o conflito interno existente na instituição que, mesmo dividida, apóia de forma oficial o golpe militar, em abril de 1964. A Marcha da Família com Deus pela Liberdade,⁵⁷ o Movimento Familiar Cristão e a Liga Cristã contra o Comunismo, em São Paulo, são movimentos ligados à Igreja que se destacaram na luta contra o governo de João Goulart e os riscos de implantação do comunismo no Brasil e que, pelo menos indiretamente, apoiaram o golpe militar de 1964, ou sentiram “alívio” diante de sua ocorrência. Entretanto, setores da Ação Católica opuseram-se ao golpe, pois já se encontravam comprometidos com os movimentos populares que seriam silenciados pela ditadura.

Conhecendo a Doutrina Social da Igreja e partindo da abertura trazida pelo Concílio Vaticano II, um grupo de cristãos começa a levantar novas questões à reflexão teológica, o que exigirá maior aprofundamento da exegese bíblica e redimensionamento na ação pastoral. Das questões dirigidas às teologias dominantes no mundo teológico, a mais fundamental se refere à relação entre a salvação e o processo histórico de libertação e abre a temática da relação entre fé e realidade social, fé e ação política, Reino de Deus e construção do mundo ou, como se diz nos círculos protestantes, a questão entre Igreja e sociedade, Cristo e cultura. A resposta a essas questões constitui o núcleo da Teologia da Libertação. As críticas latino-americanas às teologias européias partem também dessas questões fundamentais.

⁵⁷ TANGERINO, M.R.P. *Religião e política na crise da Igreja popular*. 1991. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de São Paulo.

Ruben Alves, em *Religião: ópio ou instrumento de libertação*, rejeitando a linguagem da teologia européia progressista, busca uma linguagem teológica que afaste as concepções greco-romanas de uma história sem futuro, fechada em predeterminações “espiritualistas”, e que acolha a concepção bíblica de uma história na qual Deus atua, revela-se e acompanha o homem na construção do Reino.

Para os teólogos latino-americanos, a “teologia da revolução” européia pretende definir o que deve ser a revolução a partir de categorias teológicas, buscar uma permissão teológica para a participação do homem na revolução e tirar da própria teologia um instrumento de análise para uma ideologia da revolução, uma estratégia e até mesmo uma tática. Os latino-americanos, ao contrário, não elaboram uma teoria da revolução a partir da teologia, mas se apropriam das teorias já existentes para a construção de seu pensar. Segundo Hugo Assmann,

o fato de alguns teólogos europeus terem uma enorme dificuldade para assumir positivamente uma ideologia, como arma indispensável para a luta da libertação, e mesmo para optar por um e não por outro instrumento analítico, os afasta da capacidade de articular os dados da análise com as referências ligadas à fé. Perde-se as condições de possibilidade para uma reflexão comprometida, em vez de examiná-la concretamente.⁵⁸

A Teologia da Libertação tende, pois, a respeitar a autonomia da própria teoria da revolução que surge da análise sócio-econômica para a qual a teologia admite não possuir os instrumentos teóricos.

Enrique Dussel, historiador e teólogo argentino, assinala que os europeus partem de um universo “ecumênico” definido a partir dos países

⁵⁸ ASSMANN, H. *Opressão-libertação: desafio aos cristãos*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 117.

dominantes do “centro” do sistema capitalista, sem levar em conta as sociedades “dependentes”, nem a relação existente entre o “centro” e a “periferia” que constitui a globalidade da qual é necessário partir para uma reflexão crítica.⁵⁹

Na mesma linha de pensamento, mas radicalizando a crítica à linguagem teológica européia, encontra-se Porfirio Miranda, jesuíta mexicano. Sua crítica não se dirige a uma teologia particular, mas à base da linguagem teológica e de cultura que a sustenta como explicação ou discurso ideológico a partir da perspectiva das classes dominantes do Ocidente. A própria ontologia dessa linguagem torna impossível a incorporação da problemática da justiça social e da reconstrução radical do mundo nessa estrutura de pensamento.

O problema teológico de fundo, como definem esses teólogos latino-americanos, é a relação existente entre a libertação real, pela qual clama e luta o continente, e o conceito bíblico-teológico de salvação. O que a Igreja teria a dizer nesse processo de libertação? Se a salvação da alma é algo para a outra vida, a Igreja não tem nada a ver com o processo de libertação do oprimido, do alienado: o melhor que tem a fazer é, simplesmente, dizer-lhes que sejam felizes porque Jesus ama os pobres. Juan Luis critica a teologia européia e norte-americana, em particular

sua inclinação fundamental para o idealismo na forma que Marx criticou e, por conseguinte, a incapacidade para um realismo histórico. Suas perguntas não tiram do real em sua densidade conflituosa, idealizam a realidade, e certas teologias, como a da morte de Deus, são uma acomodação do homem das sociedades de consumo.⁶⁰

⁵⁹ DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*. 2 vls.

⁶⁰ SEGUNDO, J. L. *A problemática da idéia de Deus e libertação*. (série de debates ocorrida na Faculdade de Teologia Na. Sra. da Assunção). São Paulo, 1989. (mimeo)

O que lançará a América Latina na busca de uma teologia radicalmente nova será uma nova concepção de história. Disto pode-se deduzir todas as diferenças entre os teólogos europeus e norte-americanos e os latino-americanos. A afirmação da história real como “única história” e como única esfera da realidade reconhecida pela Bíblia levará a teologia a caminhos nunca previstos e criará a possibilidade de um movimento capaz de acompanhar e justificar ideologicamente o modo de produção socialista, da mesma forma que a teologia tradicional justificou o capitalismo liberal.

A Ação Católica Brasileira (ACB) surgiu com a proposta de santificar o mundo, sobretudo fazendo-se presente nas instituições sociais.⁶¹ Sua origem remonta ao pontificado de Pio XI (1922-1939), que preconizava não apenas a recondução à vida de fé dos indivíduos afastados da Igreja, mas também a recriação de um organismo social baseado nos princípios católicos. A preocupação da ACB era com a formação religiosa de seus membros e com a atuação destes na sociedade, mas numa perspectiva eclesiástica de conversão da sociedade à Igreja como a única forma de resolver os problemas sociais reduzidos a problemas religiosos.

Esse movimento, baseado no modelo italiano, era estruturado em quatro setores distintos: Homens da Ação Católica (HAC), Liga Feminina da Ação Católica (LFAC), Juventude Católica Brasileira (JCB – masculina) e Juventude Feminina Católica (JFC).

Esses setores sofriam controle eclesiástico rígido e deveriam ser uma “ponte” entre o mundo sagrado e o profano, tornar a Igreja presente no

⁶¹ ALVES, M. Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979. p.121-128.

mundo dessacralizado.⁶² Dessa forma, a atuação da ACB deveria se dar no seio da sociedade, no dia-a-dia, conflitando, assim, com as posturas das Irmandades e das Ordens Terceiras, que queriam a Igreja atrelada às formas de organização anteriores, presas mais à vida interna da instituição e à santificação pessoal. Sua atuação não teve êxito num primeiro momento por dois motivos: a resistência dos grupos tradicionais, que dificultaram a sua militância, e o fato de que os movimentos sociais estavam mais voltados para a luta entre a “direita”, representada pelo movimento integralista, e a “esquerda”, representada pelo movimento da Aliança Nacional Libertadora. A Ação Católica Brasileira (ACB), entretanto, conquistou a simpatia dos setores da classe média que iniciaram sua aproximação com o catolicismo.

Frente a essas dificuldades, a prática da ACB ganhará corpo somente nas décadas de 1950 e 1960, depois de ser reestruturada de acordo com o modelo belga, pelos setores mais “avançados”, que se expandem nesse momento, extinguindo a divisão por sexo, trocando-a pela divisão por categorias sociais. Assim, surge, em 1948, a Juventude Operária Católica (JOC), para os jovens operários do sexo masculino e solteiros; a Juventude Agrária Católica (JAC), a Juventude Estudantil Católica (JEC), para os secundaristas; a Juventude Independente Católica (JIC) e a Juventude Universitária Católica (JUC).

Atuando em realidades específicas e em contato direto com os problemas sociais, o trabalho da ACB levava a Igreja a confrontar-se com a problemática das classes populares e com visões de mundo político-sociais

⁶² BEOZZO, José O. (org.) *A Igreja entre a revolução de 30...* p. 322.

diferentes, o que criava oportunidades para “esquentar” as discussões e politizar seus membros.

A partir da segunda metade da década de 1960, os setores progressistas irão encontrar terreno favorável para o desenvolvimento das pastorais populares, apesar da repressão do Estado. Em 1965, a CNBB, reunida em Roma, ao término do Concílio Vaticano II, em atendimento às solicitações da Cúria Romana, elaborou o Plano de Pastoral de Conjunto (PPC), com a preocupação de adequar as resoluções conciliares à realidade da Igreja do Brasil, promovendo uma pastoral que levasse em conta essa realidade.

A partir de um compromisso com a “libertação plena” dos povos latino-americanos, impôs-se a necessidade de uma reflexão teológica capaz de encarnar a mensagem da salvação na história. A Teologia da Libertação tem como ponto de partida a realidade concreta dos homens, em especial a constatação de que o povo latino-americano não é somente pobre e subdesenvolvido, mas dominado, oprimido. Diz G. Gutierrez: “A ação pastoral da Igreja não se deduz como conclusão de premissas teológicas. A teologia não gera a pastoral, é antes reflexão sobre ela.”⁶³

Na leitura de alguns teólogos, entre eles Gustavo Gutierrez, os temas *salvação* e *profecia* aparecem como eixos centrais da Teologia da Libertação. A salvação deixa de ser compreendida apenas como uma realidade pós-histórica, recompensa para os justos após a morte, e ganha também conotações terrenas, históricas. Torna-se uma antecipação em vida daquilo que nos aguarda no futuro.

⁶³ GUTIERREZ, G. *Teologia da libertação*. p. 24.

O Reino de Deus tem, certamente, sua origem no céu, mas começa já agora, aqui, na terra, sempre que se implantam níveis novos na redução das desigualdades sociais.⁶⁴

Tomada nesse sentido, a salvação é tematizada como exigência ética radical de transformação de uma sociedade desigual em uma sociedade fraterna e igualitária. Dessa forma, a reflexão sobre a questão da profecia torna-se um imperativo, pois a denúncia da ordem social injusta do presente e o anúncio de um mundo novo é o cerne da profecia.⁶⁵

A Teologia da Libertação tem uma história recente, embora sua origem remota possa ser buscada em Bartolomeu de Las Casas, no século XVI. Trata-se de uma reflexão à luz da fé sobre as práticas concretas dos cristãos comprometidos com a libertação dos oprimidos e em função de um projeto alternativo de sociedade, na qual ser gente e viver a justiça social é não só desejo, mas direito de todos. Representa, para a Igreja Popular, uma reflexão que brota das condições históricas, econômicas e sociais das maiorias empobrecidas do nosso continente e, sendo motivada pela fé e calcada em práticas religiosas diferenciadas, impulsiona também novas práticas político-sociais. Assim, os membros da Igreja Popular querem recuperar a tradição da profecia bíblica, fazendo críticas à vivência da religião como legitimadora do *status quo* e se organizando para a transformação da sociedade, o que levaria a uma transformação na vivência religiosa e vice-versa.

⁶⁴ BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo*. p. 23.

⁶⁵ De tradição vétero-testamentária, a profecia política nasceu no entrechoque da passagem de uma vida pastoril, agrícola, para um mundo mais urbano, um comércio mais desenvolvido. Isso se deu com a instauração da monarquia, sobretudo com o rei Salomão. A cobrança de impostos sobre os camponeses, o tributo sobre os povos dominados e os impostos sobre produtos em trânsito pela Palestina - a corvéia - mudaram radicalmente as condições sócio-econômicas e religiosas do povo judeu.

Um amplo processo vinha sendo gestado na América Latina. Vários movimentos de libertação começavam a ser organizados em toda parte. No final dos anos 60, a teologia assume a experiência e o anelo das "bases" e também as hipóteses das ciências humanas, dando origem à Teologia da Libertação. Gustavo Gutierrez, um de seus principais expoentes, assessor dos movimentos estudantis no Peru, lança a proposta que será articulada no plano ecumênico por Rubem Alves, a partir do protestantismo brasileiro. D. Hélder Câmara, arcebispo de Olinda - Recife, junto com outros 16 bispos da "periferia", lança um documento assumindo essa nova reflexão e nova postura, que será confirmada pelo secretário da Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM), D. Eduardo Pirônio. Não é difícil compreender por que esse tema é amplamente assumido pelos teólogos brasileiros, em especial por Leonardo Boff.⁶⁶

Aliás, a questão social tem sido uma das preocupações da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, cujos planos de pastoral, desde o início, incluíam a dimensão social na chamada Linha 6. Essa presença profética na realidade social brasileira é reconhecida e faz história. Não somente na CNBB, de alcance nacional, mas também nas instâncias regionais.

Em 1973, os bispos e superiores de congregações religiosas do Nordeste lançaram um documento de repúdio às injustiças presenciadas na região. O documento *Eu Ouvi os Clamores do meu Povo* foi uma denúncia às injustiças causadas pelo modelo econômico brasileiro e pela repressão militar sobre o povo. No mesmo ano, *Marginalização de um Povo: grito das Igrejas*, documento

⁶⁶ DUSSEL, E. *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina: 1492-1980*. São Paulo: Paulinas, 1984.

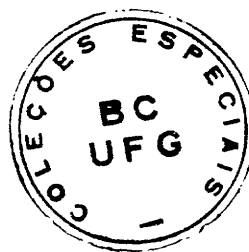
elaborado por alguns bispos do Centro-Oeste, representou um sinal indiscutível de que a Igreja tomava decididamente a defesa do povo, espoliado dos seus direitos. D. Fernando promoveu e apoiou, em 1975, a primeira reunião de bispos, cientistas políticos e líderes cristãos em Goiânia, quando se debateu o problema fundiário no Brasil e surgiu a Comissão Pastoral da Terra (CPT) em âmbito nacional, com sede em Goiânia até hoje.

Essas novas práticas sociais e religiosas dos cristãos estão presentes nas CEBs e na Comissão Pastoral da Terra (CPT), que atua em todo o Brasil por intermédio de suas vinte representações regionais, das equipes diocesanas e dos locais que, como comissão de serviço, animam outras entidades a assumirem a caminhada do campo, prestando-lhes assessoria pastoral, teológica, jurídica, política, sindical e sociológica. O ponto de partida de sua ação é a experiência dos camponeses e dos trabalhadores rurais, sua cultura, sua fé e capacidade de assumir a própria história, tema que será aprofundado no terceiro capítulo deste trabalho. Organizam-se também o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Pastoral Operária (PO) e, juntamente com os movimentos sociais de caráter reivindicatório, os movimentos sindicais, que levaram, depois da abertura política, à militância político-partidária.

A Teologia da Libertação amadurece na perseguição e no martírio, sempre aumentando o seu número de participantes: Comblin e Assmann, no Brasil; Jon Sobrino, em El Salvador, e muitos outros são expulsos de seus lugares de trabalho, enquanto dezenas dão a vida por sua fé, numa situação política concreta: o operário Santo Dias, D. Oscar Romero, Pe. Josimo, Nativo da Natividade, Herzog, Margarida Alves...

Para os teólogos latino-americanos, a salvação através da religião bíblica ocorre na única história que existe, e não no “mais além” da teologia de inspiração platônica. A salvação é um processo histórico que se dá na própria história real, material e objetiva, na qual o homem produz a vida material e espiritual mediante sua organização econômica, social, política e ideológica. Os teólogos da libertação fundamentam sua reflexão no redescobrimento do caráter histórico e materialista da fé bíblica, diferentemente, portanto, do pensamento ontológico. As seguintes afirmações sobre o problema da fé e do mundo expressam hermeneuticamente essa fundamentação, da qual partem e à qual retornam, a cada momento, em suas reflexões:

- ◆ a concepção bíblica da história não corresponde à concepção cíclica dos gregos, segundo a qual tudo é determinado pela essência original das coisas que preexistem no mundo das idéias e o que é - o ser - o é em virtude de ser imutável e correlativo a algo já existente, ao contrário da concepção hebraica de uma história com futuro aberto: nela, o ser está em processo de construção e, como tal, é responsável por sua história. Portanto, a vida religiosa, na história, não é uma vida de contemplação ou de interpretação das essências originais, mas de transformação do presente para a criação futura dessa essência que vai se desenvolver;
- ◆ o Deus da religião bíblica não é o Deus da ontologia greco-romana, mas aquele que se manifesta na história, nos atos de libertação, isto é, na força que clama por justiça e que somente pode ser concebida por aqueles que fazem justiça ao homem;
- ◆ a fé de Israel, como atitude de esperança e compromisso permanente diante da história de sua libertação sócio-política, ajudou os hebreus a vencerem seus exploradores no Egito;



- ◆ a salvação, no pensamento bíblico, articula-se no sentido histórico de que a libertação de tudo o que impede a realização da justiça é condição necessária para o desenvolvimento do homem novo do Reino de Deus. Esse reino tem, bíblicamente, um caráter revolucionário por sua origem e definição: é um reino para os pobres, marginalizados e explorados. Esse Reino, a ser estabelecido na terra, não é uma realidade preexistente, que se revela no céu; mas, conforme Jesus e os profetas mostram, flui dos acontecimentos históricos de Israel, projetando-se no futuro como utopia final, guia para a existência hebraico-cristã na história;
- ◆ o pecado, bíblicamente, não é um mal metafísico, fruto de uma força que vem de fora da história, mas a corporificação da injustiça proveniente das decisões egoístas do homem, em relação as estruturas econômicas e sócio-políticas que configuram a vida humana;
- ◆ a fé não é a “crença” em um sistema de idéias reveladas do além - como se fosse uma epistemologia idealista defeituosa -, mas uma atitude de esperança e de compromisso com o Reino de Deus na história, que implica uma práxis de libertação histórica e política;
- ◆ a verdade da fé não é algo que se ajusta ao que é metafisicamente, segundo a definição do preexistente e do imutável, revelado a partir do mundo das idéias ou do espírito metafísico, mas aquilo que se faz com eficácia e amor para a libertação do homem e a construção do Reino de Deus e do homem novo;
- ◆ a moral hebraico-cristã da Bíblia não corresponde às normas reveladas a partir do mundo metafísico dos princípios eternos e universais, mas é aquela

que se depreende das necessidades concretas de uma ação política eficaz, visando à libertação e ao estabelecimento da justiça para os pobres, os oprimidos e os explorados.

Em decorrência dessas afirmações, pode-se dizer que a Teologia da Libertação caracteriza-se pelos seguintes traços:

- ◆ reestrutura a reflexão teológica, abandonando a cosmovisão de raízes platônicas e incorporando a compreensão materialista da história e da sociedade à sua reflexão teológica, sobretudo à leitura do Antigo Testamento, submetendo à crítica o dualismo céu-terra da teologia tradicional e afirmando a história terrena como a única história existente;
- ◆ define a salvação como um processo de libertação econômica, social e política, que se dá na única história que existe, como infra-estrutura para a erradicação do pecado do homem e para a criação do homem novo;
- ◆ rompe com a interpretação essencialista de pecado, que inibe a capacidade e a possibilidade de construção de um reino de justiça e paz na terra e postula uma concepção histórica do Reino de Deus, na busca de continuidade entre seu processo de construção e sua plenitude escatológica. Em conseqüência, a Teologia da Libertação afirma que a ação política do homem é essencial para a construção desse Reino;
- ◆ contém uma concepção sobre o Reino de Deus que leva a sério a existência da luta de classes e sua causa real: a propriedade privada dos meios de produção, levando em conta a história concreta e optando pela solução que a história humana mostra como única estratégia visível para a eliminação da luta de classes, o que supõe a decisão em favor dos pobres, dos oprimidos e dos explorados;

- ◆ mostra a estreita relação existente entre a mensagem bíblica de salvação e a libertação histórico-política exigida pela América Latina, incorporando a história latino-americana, como uma continuidade, à história bíblica, desespiritualizando a história real contida na Bíblia e apresentando-a como história de libertação econômica, sociopolítica e espiritual;
- ◆ assume a secularização, a dessacralização da ordem sócio-política que, enquanto produto da ação política do homem, é vista como resultado da luta de classes. A ordem da vida social não está, pois, predeterminada por nenhuma essência, mas deve ser construída e imaginada racionalmente pelo próprio homem, levando em conta as condições materiais que determinam o possível em determinado momento;
- ◆ restitui a compreensão da fé à sua ordem bíblica, na qual possui o sentido de esperança radical na transformação da terra, mediante a justiça, e de compromisso prático com essa esperança, recuperando, dessa maneira, a dimensão política da fé;
- ◆ distingue fé e ideologia, fé e religião, e desencadeia um processo de desmascaramento dos elementos ideológicos que pertencem à visão de mundo, aos valores e aos interesses das classes dominantes e exploradoras, “sacralizados” para legitimar a exploração e a opressão, e que se encontram contidos naquilo que se faz passar por “especificamente cristão”;
- ◆ finalmente, incorpora como sua a visão de mundo da classe dos trabalhadores engajados e seus aliados, ou seja, os pobres e oprimidos.⁶⁷

⁶⁷ GOTAY, S. Silva. *O pensamento cristão revolucionário*.

Segundo Zilda Yokoi, Gustavo Gutierrez propôs três níveis de significado para o termo *libertação* que, segundo ele, são simultâneos, pois se implicam mutuamente. Daí ser necessário à ação pastoral trabalhar equilibradamente para não “cair em posições idealistas ou espiritualistas”. São eles:

- aspirações das classes sociais e dos povos oprimidos, sublinhando o aspecto conflituoso do processo econômico, social e político que os opõe às classes opressoras e aos povos opulentos. Desvendou, assim, as diferenças existentes entre o crescimento e o desenvolvimento, considerando este como superação econômica, social, política e cultural – como *libertação*. Para ele esse significado constitui-se no nível da práxis;
- a história concebida como um processo de *libertação* do homem, que, progressiva e conscientemente, foi assumindo seu próprio destino. A *libertação* passou a ser concebida como um processo histórico, no sentido da conquista do conhecimento, da eliminação dos preconceitos, uma permanente revolução cultural rumo à construção de um homem novo e de uma sociedade qualitativamente diferente;
- no nível teológico, significou superar o termo desenvolvimento e apropriar-se do termo *libertação*, entendido como a presença do Cristo histórico, que libertou o homem do pecado lutando contra as injustiças.⁶⁸

Um novo impulso aos setores progressistas da Igreja foi dado também pela Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM). Sua segunda conferência geral, realizada na cidade colombiana de Medellín, em 1968, procurou atualizar para a realidade de nosso continente as decisões do Concílio Vaticano II, sobretudo traduzir em termos pastorais ativos a *Gaudium et Spes*.

Três foram as grandes áreas abordadas em relação ao processo de transformação do continente. Em primeiro lugar, a promoção, para os povos sul-americanos, dos valores da justiça e da paz, da educação e do amor conjugal. O instrumento mais válido para conseguir esse objetivo foram as Comunidades Eclesiais de Base, que procuraram tirar as pessoas do isolamento e da passividade

⁶⁸ IOKOI, Zilda G. *Igreja e camponeses*. São Paulo: Hucitec, 1996. P. 52-53.

em que se encontravam para transformá-las em membros conscientes e ativos. Em segundo lugar, uma evangelização e uma educação adaptadas à fé dos nossos povos e, por último, uma intensificação da unidade dos membros da Igreja e de sua ação pastoral.

Uma vez realizada a Conferência de Medellín, em 1968, multiplicam-se por todo o continente as reuniões, os simpósios, as conferências, os folhetos, os artigos mimeografados, os boletins, os periódicos e os livros sobre a Teologia da Libertação, dando testemunho do processo no qual essa teologia substitui a teologia européia do sócio-cristianismo. A Conferência do Episcopado Latino-Americano realizada em Puebla (México), em 1979, elaborou também um documento que confirma as posições de Medellín e situa toda a missão da Igreja no contexto da evangelização dos pobres, com a libertação e o fim das injustas estruturas sociais. O documento parte de uma análise dos problemas do povo da América Latina e ressalta os papéis das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e dos leigos no cumprimento da missão evangelizadora da Igreja. O documento menciona as feições sofredoras de Cristo na América Latina.⁶⁹

A IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em 1992, realizada em Santo Domingo ampliou a descrição dos rostos dos excluídos: rostos desfigurados pela fome, rostos desiludidos por promessas políticas não cumpridas, rostos humilhados de quem tem sua cultura desprezada, rostos aterrorizados pela violência diária e indiscriminada, rostos angustiados dos menores abandonados, rostos de mulheres desrespeitadas e humilhadas, rostos cansados

⁶⁹ III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Puebla, 1987. p. 31-39.

dos migrantes sem acolhida digna, rostos de idosos que não têm o mínimo para viver dignamente.⁷⁰

Esse encontro do CELAM foi decisivo para a Igreja latino-americana, pois representou um momento de definição de uma nova postura face à sociedade: de aliada aos interesses dominantes, a Igreja aos poucos passou a identificar-se com as classes dominadas. Sua atuação durante o Regime Militar mudou de perspectiva de forma quase radical. Nesse processo de transformação, as posturas da Igreja paulatinamente foram perdendo o caráter uniforme e aparecendo diversificadas, plurais e até mesmo contraditórias entre si. Nesse contexto de transformações, surge dentro da Igreja, e se afirma interna, e em alguns casos externamente, uma forma de atuação junto às camadas populares e em defesa de seus interesses típica dos anos 70. Essa atuação no Brasil ficou marcada pela criação de organismos específicos de defesa dos índios - o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) - dos posseiros, dos negros, da educação e saúde e dos trabalhadores rurais sem-terra, culminando com a criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT), em 1975.

Não podem ser esquecidas nesse quadro as lutas contra a tortura e a favor dos direitos humanos, da democracia, da anistia e das eleições diretas para presidente da República, governadores dos Estados e prefeitos das capitais. Esses não foram apenas, é claro, movimentos da Igreja, mas da sociedade como um todo. Entretanto, a força política e o engajamento da Igreja deu um certo respaldo a esses movimentos da sociedade civil. E a Igreja, que

⁷⁰ IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Santo Domingo, 1992.

já vinha sofrendo mudanças ideológicas e políticas desde meados da década de 1940, começou a dar ênfase à sua ética social e política, à prática eficaz de amor ao próximo.

Preocupada com uma ação educativa que envolvesse a criação e a recriação do conhecimento, intensificou o processo de conscientização. Procurando contribuir para o avanço das diversas organizações populares, a Igreja formou milhares de educadores populares, lançando mão de uma metodologia que partia da prática. Essa concepção de produção de conhecimento, muito usada nas comunidades e em diversos movimentos, pode ser resumida em três princípios:

- a prática social como fonte de conhecimento;
- a teoria está em função do conhecimento científico da prática, ou servindo como guia para a ação transformadora;
- a prática social como critério da verdade e o fim último de todo o processo de conhecimento.⁷¹

Nesse período, o país era governado por Atos Institucionais (AIs) impostos pela ditadura militar, que mantinha a sociedade sob forte controle do Estado, impedindo qualquer manifestação contrária ao regime. Os partidos políticos foram extintos e, em seu lugar, criados apenas dois novos partidos. A brutal imposição da ditadura militar veio com o Ato Institucional n. 5 (AI-5), promulgado em 13 dezembro de 1968, instrumento principal na contenção do avanço das organizações populares e na repressão à luta armada que se iniciava no país: estavam suspensas todas as garantias e direitos dos cidadãos. Vejamos o que diz alguns artigos:

⁷¹ PONTUAL, P. *Educação popular na formação de lideranças*. São Paulo: Cepis, 1986.

Art. 3º. O Presidente da República, no interesse nacional, poderá decretar a intervenção nos Estados e Municípios, sem as limitações previstas na Constituição.

Art 10. Fica suspensa a garantia de *habeas corpus*, nos casos de crimes políticos, contra a segurança nacional, a ordem econômica e social e a economia popular.⁷²

A Igreja, que no início da década de 1950 não contava com nenhuma força de liderança de projeção nacional, a obteve a partir do empenho de D. Hélder Câmara, então vice-presidente da Ação Católica, uma unidade institucional, com a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952.

A preocupação básica da Igreja nesse período histórico era com o avanço das idéias socialistas. Entretanto, através de grupos intermediários nos meios específicos (JAC, JEC, JOC, JUC), a prática da Ação Católica provocou uma dinamização na estrutura da Igreja, pois a ação pastoral junto aos diversos setores da sociedade (trabalhadores rurais, estudantes, operários) levou para dentro da instituição eclesiástica as aspirações das classes populares e as ambigüidades decorrentes desse processo. O contato direto com os problemas sociais, vividos no trabalho pastoral, fez também com que as forças progressistas da Igreja passassem a ver a sociedade com olhos diferentes, extrapolando as preocupações limitadas às práticas moral e religiosa.

Alguns movimentos da Ação Católica, que inicialmente tinham como preocupação fundamental a formação religiosa de seus membros, quando em contato direto com os problemas que os afligiam, foram paulatinamente mudando sua visão e, ao final da década de 1960, assumiram uma postura de "esquerda" perante o sistema capitalista e a própria instituição católica. No Nordeste, a prática

⁷² MEC/CFE – Documento n. 95, dez. 1968. Ato Institucional n. 5.

da Ação Católica, em contato direto com os problemas do campo, provocou uma reação dos bispos, que passaram a defender a reforma agrária e foram responsáveis pela inovação mais importante da Igreja na área da educação popular: o Movimento de Educação de Base (MEB), criado pela CNBB, em 1960.⁷³ Na área rural, o trabalho do MEB foi muito importante. Apesar de inicialmente estar envolvido com a preocupação básica de promover a alfabetização das camadas populares e valorizar a cultura do campo, o MEB desenvolveu uma profunda relação com os camponeses e seus problemas econômico-sociais. No período da ditadura militar, foi o único movimento de organização popular que conseguiu sobreviver, mantendo até hoje uma atuação significativa, especialmente nas regiões Norte e Nordeste.

2.2. A Igreja na Arquidiocese de Goiânia e o crescimento dos movimentos populares

Nos anos 50 e 60 desse século, os movimentos populares ganhavam cada vez mais espaço em todo o país e a prática das pastorais de cunho progressista contribuía para a organização das camadas populares em todos os segmentos da sociedade entre trabalhadores sem-terra, operários, estudantes e outros.

Diante dessa situação, a Igreja, animada pelos objetivos dos então recentes documentos sociais dos papas João XXIII e Paulo VI e do Concílio Vaticano II, em particular pela opção preferencial pelos pobres e pela organização das comunidades de base, assumiu uma prática mais efetiva junto às camadas

⁷³ ALVES, Márcio M. *A Igreja e a política no Brasil*. p. 135-142.

marginalizadas da sociedade, desenvolvendo então dois papéis importantes: o de organizar suas bases e, frente ao controle social imposto pelo regime e à repressão aos movimentos contrários ao governo, o de "abrigar" todos os membros da sociedade civil silenciados pelo sistema.

Nesse contexto, a Igreja de Goiânia merece destaque. Em 1957, dois anos após a morte de D. Emanuel, Arcebispo de Goiás, a Santa Sé cria a Arquidiocese de Goiânia e, em 16 de junho do mesmo ano, D. Fernando Gomes dos Santos toma posse na Arquidiocese, na presença do Núncio Apostólico, D. Armando Lombardi.⁷⁴ Na Reunião Provincial sobre a Pastoral do Episcopado da Província Eclesiástica de Goiânia, realizada de 17 a 20 de dezembro de 1957, no mesmo ano da posse do novo arcebispo, a preocupação com a questão da terra aparece de forma clara nas discussões:

Sentimo-nos em consciência na obrigação de trazer uma palavra clara, serena e elevada a propósito de um dos mais graves e apaixonantes problemas do nosso Estado: a questão de terras. (...) Como assistir indiferentes à luta que se arma, que, amanhã, pode degenerar em chacinas lamentáveis?⁷⁵

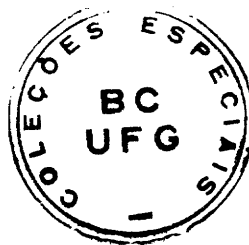
Sobre a Reforma Agrária e as condições para que o trabalhador rural pudesse se fixar na terra, continua o pronunciamento:

Impõe-se, como base objetiva a qualquer projeto de reforma agrária, um levantamento sistemático das terras de cada unidade federada, levando-se em conta: as terras devolutas e as terras ocupadas por particulares. (...) é fundamental levar em conta que, ao trabalhador rural, não basta entregar um pedaço de terra: esta bem pouco ou de nada lhe valerá, faltando-lhe ajuda técnica e financeira e, sobretudo, faltando-lhe um mínimo de formação.⁷⁶

⁷⁴ GOMES, D. Fernando. *Saudando a Arquidiocese de Goiânia* (Discurso proferido por ocasião de sua posse, ocorrida em 16 de junho de 1957).

⁷⁵ PASTORAL COLETIVA. Comunicado aos Fiéis das Conclusões da Primeira Reunião Provincial. *Revista da Arquidiocese*. 1957. (número especial)

⁷⁶ Idem. *Ibidem*.



Logo que chega, D. Fernando começa a trabalhar num plano de renovação da Igreja e da sociedade. Na abertura da primeira Assembléia, declara:

A hora é de oração e ação. Como cristãos, temos uma concepção do homem e da vida. A doutrina social da Igreja aí está clara, definida e como que codificada na recente encíclica, *Mater et Magistra*.⁷⁷

D. Fernando participa intensamente na preparação e realização do Concílio Vaticano II e de uma ação pastoral no Centro-Oeste que compreendia, à época, Goiás e Mato Grosso, acrescidos depois de Brasília, Tocantins e Mato Grosso do Sul. Em 1958, convoca um grupo de representantes da sociedade goianiense e institui a Sociedade Goiana de Cultura (SGC), com a finalidade de viabilizar a criação da Universidade, sonho não concretizado por D. Emanuel, que havia lançado a semente. No ano seguinte, a Universidade Católica de Goiás pôde ser instituída pela Sociedade Goiana de Cultura, sua mantenedora, com a missão específica inicial de criar uma instituição de ensino superior para o Centro-Oeste.

A linha mestra da pastoral, que criaria a identidade da Arquidiocese, foi anunciada por Dom Fernando em sua carta pastoral *Igreja e comunidade*. Logo no início, ele reuniu todo o clero por três dias para estudar os principais problemas religiosos e sociais da população. Dentre os principais assuntos, destacaram-se, no campo religioso, as novas seitas que surgiam; na área política, a Lei Eleitoral e a forma de escolha dos candidatos; no campo social, a questão da terra, a reforma agrária, as migrações internas, a defesa da família e a educação. Levando em conta o processo de urbanização pelo qual passava a

⁷⁷ Declaração dos bispos sobre o planejamento da Ação Pastoral da Província Eclesiástica de Goiânia, 1962.

cidade de Goiânia, por causa da construção de Brasília, a intenção era levar a Igreja para os bairros periféricos, sobretudo aos mais pobres. A essas preocupações fundamentais, Dom Fernando acrescentava a de não perder espaço para os credos religiosos concorrentes, que começavam a surgir. Foi nessa direção um dos primeiros passos da pastoral planejada. De certa forma, a organização paroquial rígida e centralizada já parecia não conseguir atender às demandas religiosas da população. Era necessário começar a dividir com os leigos os trabalhos religiosos, até então só nas mãos dos padres.

D. Fernando conseguiu que a Assembléia Geral da CNBB, em 1958, fosse realizada em Goiânia, com uma temática muito relevante para a época: *A Presença da Igreja na Reforma das Estruturas Sociais*. O documento final fala das reformas agrária, tributária, eleitoral, econômica e educacional e das grandes reformas de base que mais tarde João Goulart assumiria em seus discursos. Essa sugestão foi baseada no pronunciamento do governador Mauro Borges sobre o Plano do Desenvolvimento Econômico para Goiás:

O Governo do Estado sente-se no dever de orientar a ocupação das terras devolutas ou efetivamente não ocupadas, estimulando aqueles ou efetivamente as trabalham e delas vivem serão, ainda, adotadas medidas de ajuda à legalização das terras dos posseiros, facilitando-lhes a obtenção de escrituras definitivas.⁷⁸

Archimedes Pereira Lima, ex-secretário da Agricultura de Mato Grosso, ex-presidente da Fundação Brasil Central e chefe do Escritório de Representação do Estado de Goiás em Brasília, dirigiu-se ao governador de Goiás, Mauro Borges Teixeira, em 21 de maio de 1961, sugerindo uma

⁷⁸ Plano MB, v. II p. 49.

oportuna, urgente, inadiável reforma agrária que reclama insistentemente os interesses das classes rurais (...). O homem do campo reclama participação mais efetiva. Impossível retardar mais essa conquista, que assume, a essa altura, o caráter de imperativo nacional.⁷⁹

A experiência de reforma agrária na fazenda Conceição, situada no município de Corumbá, foi estudada por Wolmir Amado em sua obra *A Igreja e a Questão Agrária no Centro-Oeste do Brasil: 1950-1968*. Neste episódio, pode-se destacar a atuação firme e decidida de D. Fernando Gomes dos Santos, pois,

em nível nacional e latino-americano, o plano de reforma agrária nas terras da própria Igreja Católica contou com sua primeira experiência na Arquidiocese de Goiânia. Tal decisão aconteceu depois de um encontro dos bispo do Brasil, em Curitiba e, posteriormente, a outros tantos encontros ocorridos em várias outras capitais.⁸⁰

Como prova de amadurecimento da idéia da reforma agrária em Goiás e da grande receptividade de que desfrutava entre os setores que lhe eram favoráveis, Archimedes P. Lima cita a iniciativa inovadora da Arquidiocese de Goiânia:

É o fato de a Igreja, haver, em Goiás, se adiantado ao próprio Estado, instituindo, em terras de sua propriedade, no município de Corumbá, uma experiência piloto de reforma agrária, na Fazenda N. Sra. da Conceição, patrimônio da Cúria Metropolitana.⁸¹

No ano seguinte (1962), foi criada a Frente Agrária Goiana (FAGO), vinculada à supervisão do Departamento de Ação Social da Arquidiocese de Goiânia, se propondo a

desenvolver o espírito de solidariedade social entre os homens do campo e da cidade e difundir, entre aqueles e estes, para que a realizem pela ação, a doutrina social cristã (...) orientação para levar os camponeses a participarem ativamente do debate e trato de tudo quanto diga respeito aos interesses básicos do homem do campo.⁸²

⁷⁹ LIMA, A. P. *Goiás a um Passo da Reforma Agrária*, 1961, p. 8-9.

⁸⁰ AMADO, Wolmir. *A Igreja e a Questão Agrária no Centro-Oeste do Brasil: (1950-1968)*. Goiânia: UCG, 1996. p. 168.

⁸¹ LIMA, A. P. *Goiás a um Passo da Reforma Agrária*. p. 25.

⁸² Estatutos da Frente Agrária Goiana, 1962, p. 7.

Em seus pronunciamentos sobre as reformas de base, D. Fernando, a Comissão Central e as outras comissões da CNBB incentivavam a Igreja/comunidade a estar presente na sociedade, lutando por estruturas mais justas e mais humanas. Para concretizar sua vocação de educadora, D. Fernando é pioneiro em criar vários estabelecimentos de ensino no Estado, preocupando-se também com a educação informal daqueles que não tinham condições de chegar à escola, pela educação de base, no sentido de

transformar as massas e o povo, em povo cristão. Já dissemos do número elevadíssimo de analfabetos, sobretudo nas zonas rurais. São populações inteiras desprovidas dos meios mais elementares para se realizarem como pessoas.⁸³

Não é por acaso que o Movimento de Educação de Base (MEB) teve uma importante atuação na Arquidiocese de Goiânia. Suas atividades no Estado iniciaram-se em setembro de 1961, com a instalação, em Goiânia, do Sistema Educacional Tele-Radiofônico de Goiás (SETERGO). Atuando por intermédio da Rádio Difusora e funcionando em caráter experimental, o MEB proporcionou o funcionamento de trinta escolas em municípios goianos. Suas atividades foram se ampliando: em 1962, mudou sua orientação, criando, em seu interior, o Setor de Sindicalismo Rural. Esse importante “trabalho cultural” e o conjunto de todas as informações veiculadas pelas escolas radiofônicas foram enviados por D. Fernando Gomes dos Santos, arcebispo de Goiânia (1957-1985), no início de 1961, a todos os vigários das 55 paróquias situadas no território da Arquidiocese de Goiânia, solicitando que fossem dados “apoio e colaboração” para viabilizar o funcionamento das escolas radiofônicas.⁸⁴

⁸³ *Centro-Oeste do Brasil*. Bispos de Goiás, reunidos em Roma, 1964, p. 52. (publicação local).

⁸⁴ Wolmir, T. Amado aprofunda essa questão em sua obra *A Igreja e a questão agrária no Centro-Oeste do Brasil: 1950-1968*, nas páginas 140 a 144.

Sob sua liderança, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a defesa dos direitos humanos e a dos pobres tornaram-se prioridades na Arquidiocese. No início dos anos 70, sob a presidência do general Emílio Garrastazu Medici (1969-1974), o Brasil viveu seu período de repressão social mais violento. Vários movimentos puderam sentir isso na pele. O regime militar desarticulou as organizações sociais de tal forma que a Igreja era uma das poucas instituições que criticava o modelo econômico e a repressão, defendia os direitos humanos e organizava as classes populares. Nesse sentido, o vácuo político estimulou a transformação da Igreja.

A XI Assembléia Geral da CNBB (1970), realizada em Brasília, discutiu os problemas da violação dos direitos humanos, denunciou os abusos do regime militar e abordou, de forma explícita, a questão da tortura. Sem se confrontar abertamente com o Estado, D. Fernando passou a denunciar todas as injustiças ocorridas na Arquidiocese. Dessa forma, o trabalho de base da Igreja avançava no sentido da conscientização das camadas populares, apesar do grande peso da repressão militar sobre a sociedade.

Ao mesmo tempo em que a repressão sufocava as organizações populares, as "promessas" do regime militar começavam a cair e a falência do "milagre econômico" provocava o aumento dos problemas sociais. Nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste, sem grandes incentivos, as condições de vida dos pobres eram ainda piores que nas demais áreas. A Igreja não se calava diante desse quadro e seus agentes tornaram-se vítimas constantes da repressão.

Esse período, conhecido como "linha dura" (1970-1974), entra em choque com a chamada política de distensão que se inicia com a posse do general

Ernesto Geisel na presidência da República (1974-1978). Diante dos graves problemas sociais e da crescente insatisfação popular, o general Geisel procura estabelecer diálogo entre os diversos setores da sociedade, mas as práticas de tortura por parte dos militares continuavam. O povo expressa seu descontentamento com o regime, votando maciçamente no Movimento Democrático Brasileiro (MDB) nas eleições de 1974 para a Câmara Federal e o Senado e também nas eleições municipais de 1976.

Cresceram, também, as organizações de base: Movimento de Educação de Base (MEB), Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). A Igreja, que cada vez mais se envolvia com a causa dos pobres, continuava a sofrer repressão por parte do regime. Por todo o país foram cometidos assassinatos de padres e leigos engajados. Em Goiânia, a catedral metropolitana foi invadida, sendo aí baleados dois estudantes, enquanto a rádio da Arquidiocese era censurada e a revista impedida de circular.

Embora sitiado e pressionado de todos os lados, D. Fernando não cedeu e continuou sua caminhada, sua ação pastoral, defendendo a greve dos operários da construção civil, a greve dos professores da rede estadual de ensino, e apoiando a reconstrução da União Nacional dos Estudantes (UNE) e também solidarizando-se com os quatro estudantes da Universidade Federal de Goiás que haviam sido presos.

D. Fernando defendeu, ainda, os posseiros que vinham para Goiânia com suas famílias, empurrados pela fome e por empresas agro-industriais ligadas a empresas transnacionais; defendeu ainda bispos e padres, grandes homens que levaram a sério sua opção preferencial pelos pobres e foram por isso

submetidos a interrogatórios por um regime opressor e injusto.⁸⁵ Enquanto isso, a CNBB também continuava denunciando as torturas e as injustiças sociais por meio de seus documentos, em especial *Comunicado Pastoral ao Povo de Deus* (1976)⁸⁶ e de *Exigências Cristãs para uma Ordem Política* (1977).⁸⁷

“A Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina” foi o tema da Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em fevereiro de 1979, em Puebla. O documento diz respeito ao futuro de toda a Igreja, que se interroga e se questiona sobre os desafios mais graves e urgentes que o mundo em crise lança à fé, oferecendo uma análise completa dos problemas da evangelização de nosso tempo e apresentando a síntese mais completa e avançada do magistério pastoral, no que se refere à recomposição da vida interna da Igreja, ao esforço de evangelização e à promoção humana. Para construir a “civilização do amor”⁸⁸, não há outro caminho senão realizar uma comunhão profunda entre todos os componentes do Povo de Deus, a começar pelos pobres, cuja opção preferencial e solidária foi feita em Puebla.⁸⁹

No final da década de 1970, as Forças Armadas foram perdendo sua força e já não conseguiam reprimir as crescentes contestações populares. As CEBs multiplicaram-se e os diversos organismos da CNBB (CIMI, CPT, entre outros) intensificam suas ações, expressando-se sob a orientação da Teologia da Libertação. Os sindicatos reviveram através dos movimentos grevistas. O novo

⁸⁵ *REVISTA DA ARQUIDIOCESE*. Goiânia: UCG, a. 36, n. 2, 1995. (número especial)

⁸⁶ CNBB. *Comunicado Pastoral ao Povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1976.

⁸⁷ CNBB. *Exigências Cristãs de uma Ordem Política*. São Paulo: Paulinas, 1977.

⁸⁸ Conclusões da Conferência de Puebla, n. 950.

⁸⁹ Conclusões da Conferência de Puebla, n. 928.

contexto histórico trouxe mudanças para a organização do Estado e da Igreja. O Ato Institucional n. 5 foi revogado no final do governo Geisel. Ao tomar posse em 15 de março de 1979 na Presidência da República, o general João Batista Figueiredo deu continuidade à mudança do regime, por pressão dos movimentos organizados da sociedade civil. Entre outras ações, concedeu anistia aos exilados políticos. Uma nova lei orgânica reorganizou a vida partidária, o que resultou na formação de novos partidos políticos.

Na década de 1980 a Igreja, por suas comunidades de base e por sua hierarquia (CNBB), buscou engajamento com a questão política. O IV Encontro Intereclesial de CEBs, realizado em Indaiatuba - SP, em 1981, deu prioridade à discussão política. Essa postura conduziu a um engajamento de parte dos agentes das pastorais populares na militância político-partidária, em especial no Partido dos Trabalhadores (PT). O V encontro de CEBs, realizado em Canindé - CE, no ano de 1983, refletiu sobre os problemas mais graves do campo e da cidade, em particular a fome e a falta de terra e de moradia, reafirmando a opção da Igreja pelas classes populares.

Com a abertura política, a Igreja, de certa forma, foi perdendo a hegemonia que havia conquistado na década de 1970. Vários historiadores, teólogos, sociólogos, antropólogos e outros intelectuais que estudam o fenômeno religioso a partir das Comunidades Eclesiais de Base têm esse período como o início da "crise da Igreja popular".

No campo político, o ano de 1984 foi marcado pela campanha para a eleição direta do presidente da República, conhecida como "Diretas Já". A partir de meados da década de 1980, a Igreja no Brasil também vem adquirindo

contornos neoconservadores. No campo eclesiástico, era visível o avanço das forças conservadoras dentro da instituição católica. A posse de João Paulo II, o polonês Karol Wojtyła, em 1978, cristalizou esse avanço.

Com a redemocratização, os espaços e os canais políticos institucionais abriram-se. Cabia à Igreja redefinir seu papel e seu lugar numa sociedade, na qual “os sem voz e sem vez” teriam meios apropriados para se fazerem ouvir.

No decorrer do século XX, o Brasil como um todo veio se transformando, aos poucos, numa sociedade complexa, com uma população majoritariamente urbana e com grande desenvolvimento das atividades próprias da cidade: a indústria, o comércio, a educação, a saúde e uma grande variedade de outros serviços. A agricultura também mudou com o processo produtivo, acompanhada que foi pela criação das indústrias de máquinas, de implementos, adubos, venenos e alimentos. Mas essa modernização da agricultura e da produção foi de cunho conservador, porque manteve o velho latifúndio e não se fez acompanhar de transformações mais profundas e significativas na sociedade.

A propriedade da terra continua nas mãos dos mesmos grupos e indivíduos e a modernização acabou beneficiando poucos, sem que ocorresse realmente uma reforma agrária, condição indispensável para democratizar a sociedade brasileira, ampliar o direito de propriedade, garantir aos pobres o acesso à terra, gerar emprego e trabalho em grande escala, garantir a autonomia econômica de milhões de trabalhadores presos às amarras e aos controles político e social dos latifundiários. O processo de modernização e de desenvolvimento não foi compartilhado por todos, pois tornou-se politicamente viável através de

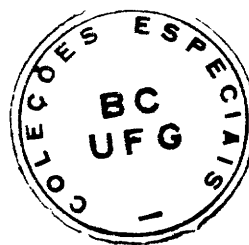
um pacto, de um acordo entre as velhas "elites" rurais e as novas "elites" urbanas ligadas à indústria, ao comércio, aos bancos ou seja, entre os grupos, "velhos" ou "novos", que historicamente vêm exercendo a dominação sobre a maioria. Articulado com a exclusão da maioria da população, o processo foi conduzido de forma a efetivamente beneficiar uma minoria e justificar politicamente a exclusão da maioria pela decisão de primeiro incentivar o crescimento econômico, cujos resultados têm sido sistematicamente apropriados pelos grupos dominantes.

O economista Cristovam Buarque indica com clareza algumas das conseqüências trazidas por esse desenvolvimento, dentre elas o fato de que o processo de industrialização acelerado a partir de 1930 não modificou substancialmente o papel da agricultura, não incentivou a geração de empregos nem uma ampla reforma agrária.

a elite brasileira preferiu frear qualquer mudança. A elite industrial brasileira deve ser a única no mundo que jamais defendeu qualquer modificação na estrutura agrária no país: por interesses vinculados ao latifúndio; por ser temerosa de enfrentar os proprietários de terra ou por falta de lucidez, temendo o hipotético risco de apoiar uma reforma que poderia avançar além da terra. Esta conivência política da elite foi um desastre para a articulação entre a economia e a sociedade.⁹⁰

Não tendo acontecido a reforma agrária, a terra permaneceu fechada para rendeiros, posseiros, minifundiários e assalariados em geral, enfim, milhões de pessoas que necessitavam de um mínimo de estabilidade e de garantia de acesso à terra. A modernização conservadora, ao excluir a reforma agrária, expulsou maciçamente do campo as populações pobres, produziu um desordenado e assustador crescimento urbano que resultou em desemprego,

⁹⁰ BUARQUE, C. *A Revolução das prioridades: da modernidade técnica à ética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.



múltiplas formas de violência, fome crônica, desenraizamento cultural e social e ampliação da miséria.

O projeto neoliberal e seu ideário aparece como “solução” para as chamadas crises sociais,

quando todo o mundo capitalista avançado caiu numa longa e profunda recessão, combinando, pela primeira vez, baixas taxas de crescimento com altas taxas de inflação.⁹¹

Na América Latina, os opressores, equivocadamente chamados de elites, converteram-se ao neoliberalismo de forma rápida e fulminante, começando a chegar ao poder no México, na Argentina, no Peru, na Bolívia e no Brasil a partir de 1990. Os novos governos implantaram políticas neoliberais mais violentas do que as aplicadas nos países tidos como modelos nessa área. No fim da década de 1980, o neoliberalismo se impôs como ideologia dominante. Perry Anderson observa que,

no início, somente governos explicitamente de direita radical se atreveram a pôr em prática políticas neoliberais, depois, qualquer governo.⁹²

O presidente Fernando Collor de Mello, eleito em novembro de 1989, não conseguiu pôr em prática seu projeto de introduzir os princípios e as práticas do neoliberalismo, ao se afogar em sua própria corrupção. Tornaram-se, porém, irreversíveis os seus efeitos, criando condições para que Itamar Franco e sobretudo Fernando Henrique Cardoso pudessem implementar políticas neoliberais assentadas na troca de moeda, na queda da inflação, no

⁹¹ ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo: além do neoliberalismo. In: SADER, Emir. (org.) *Pós-Neoliberalismo: as políticas e o estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 10.

⁹² ANDERSON, Perry. *Balanço do neoliberalismo*. p. 14.

desaquecimento da produção e do consumo, na abertura da economia ao comércio exterior, na aceleração do processo de privatização das estatais, na mudança da legislação para a transferência e a concessão de serviços públicos a empresas privadas (energia elétrica, petróleo, comunicação, previdência), na reforma tributária e fiscal e na desindexação da economia. A estabilidade econômica vem sendo mantida a um custo social enorme e acompanhada por um crescimento acelerado e gigantesco da dívida do Estado, provocado pelas elevadas taxas de juros.

Grande parte das transformações na Igreja do Brasil aconteceram sobre o eixo da questão agrária. Por causa de sua proximidade dos camponeses e da situação de miséria e de violência, sobretudo na Amazônia, grupos importantes no interior da Igreja criaram iniciativas pioneiras de educação visando à libertação dessas situações, como é o caso da CPT, com sede em Goiânia, que passa a atuar de forma mais organizada

contra a lógica da exclusão do capitalismo agrário (...). Todo o trabalho da CPT e do CIMI, nesses anos, guardadas as características próprias, mostram claramente que reformas superficiais no nível econômico-político, nas quais a terra permaneça inquestionada como mercadoria-monopólio nas mãos de grandes latifundiários e seus aliados, não resolverão o drama e o sofrimento de milhões de trabalhadores rurais. Ao lado desta questão agrária, permanece ainda sem solução duradoura, apesar do aumento da produtividade trazida pela "modernização" do campo, a questão agrícola, a falta de alimentos a preços acessíveis para a população dos grandes centros.⁹³

Face à complexidade da conjuntura política nacional e da situação de refluxo eclesial, as CEBs e os movimentos no interior da Igreja foram elaborando novos aprendizados e passando por um processo de avaliação e retomada de.

⁹³ MOREIRA, Alberto. Op. cit.

seus objetivos. Esse momento significativo expressa uma nova fase da caminhada, caracterizada pela “diminuição das certezas” e pelo “aumento das indagações”.⁹⁴ Uma nova consciência apresenta-se como desafio no momento presente: “a urgência de abertura para o horizonte dos empobrecidos, trabalhar e o desafio de aprofundar a opção pelos pobres”⁹⁵, descobrindo caminhos inéditos e soluções não simplistas para uma redefinição de cidadania.

⁹⁴ NOVAES, R. *CEBs: objetos e sujeitos*. In: PAIVA, V, (org.) *Catolicismo, educação e ciência*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 242.

⁹⁵ TEIXEIRA, Faustino L. C. *CEBs, Cidadania e Modernidade: uma análise crítica*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 13.

CAPÍTULO 3. PEDAGOGIA POLÍTICO-PASTORAL: EDUCAÇÃO E CIDADANIA NA PRÁTICA DA CPT-GOIÁS

3.1. O nascimento da CPT

Nos capítulos anteriores, vimos a consolidação de uma abertura maior da Igreja que vai construindo seu próprio caminho, concretizando sua experiência eclesial, amadurecendo sua prática junto às maiorias empobrecidas, redesenhando sua fisionomia e reforçando seu compromisso com os problemas sociais e o conseqüente trabalho pastoral inserido na realidade das classes populares, no campo e na periferia das cidades. Todo esse processo não vem desvinculado das profundas transformações sociais e aponta para um maior engajamento com a causa dos empobrecidos.

A preocupação evangélica deslocou-se do aspecto puramente da fé e voltou-se para o ser humano como um todo. Foi clara uma mudança na postura da Igreja, sobretudo na Arquidiocese de Goiânia, o que permitiu o avanço das pastorais populares que aproximavam a Igreja das classes populares, no sentido de dar uma resposta aos problemas da má distribuição da terra, da fome, da miséria e do sofrimento da população. À medida que amadurecia a consciência de sua missão junto aos empobrecidos, a Igreja não se calava e dava o seu testemunho de solidariedade, manifestado através de vários documentos já citados, do enfrentamento dos poderosos e do trabalho com os oprimidos na construção de sua dignidade e cidadania.

Neste capítulo, essa dissertação volta seu olhar para a Comissão Pastoral da Terra em Goiás, seu compromisso e proposta libertadora junto aos trabalhadores sem terra. Um destaque especial foi conferido ao periódico *O Plantador*, o principal órgão de divulgação da CPT, empenhado no trabalho de informação e conscientização dos sem-terra e documento privilegiado nesse estudo. Através do *Plantador*, cuja finalidade é transmitir os objetivos e as práticas a serem desenvolvidos pela CPT, o grupo tem acesso à compreensão de vários temas, de dados sobre as ocupações de terra, das injustiças ocorridas no campo e da situação socioeconômica e política do país.

No começo dos anos 70, D. Pedro Casaldáliga, em sua Carta Pastoral *Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social*, dá uma visão de conjunto do lado perverso do funcionamento do capital. Esse documento tornou-se um marco na história da Igreja e na própria história social e política do país, pela linguagem simples, direta e descritiva com que D. Pedro Casaldáliga revela uma Igreja que se identifica com os problemas e as angústias do povo explorado pelos latifúndios que invadiram a Amazônia, ou seja, os sertanejos, os índios, os posseiros, os peões.

Superando a linguagem abstrata dos documentos da Igreja, D. Pedro descreve sua região, sua gente, seus problemas, suas esperanças, apresentando o latifúndio como a grande injustiça que ocorre nessa região e dando o nome dos grandes empreendimentos sustentados pela SUDAM. Sua postura leal e corajosa diante do inimigo comum da região, o latifúndio, acabou contribuindo para que outros bispos começassem a se manifestar contra as contradições existentes e a

assumir a luta dos índios (CIMI), dos peões e dos posseiros (CPT). Corroborando o conteúdo dessa carta pastoral, a ação da diocese traduzia-se num trabalho real de libertação, através de aulas de alfabetização, círculos de cultura, aulas de complementação para adultos e crianças, assistência em geral, ação permanente de conscientização, grupos de liderança e outras atividades no mesmo sentido.

No Regional Sul I, que abrange o Estado de São Paulo, vem a público, em 1972, o documento *Testemunho de Paz*. Os bispos do Nordeste lançam, em 1973, um pronunciamento de repúdio às injustiças na região, *Eu Ouvei os Clamores de meu Povo*, que é uma denúncia das injustiças próprias do modelo econômico brasileiro e da repressão militar sobre o povo. Nesse mesmo ano, os bispos do Centro-Oeste também se manifestam, através do documento *Marginalização de um Povo, Grito das Igrejas*, com teor semelhante ao documento do Nordeste. Em síntese, a tônica que permeia todos esses documentos é a defesa intransigente dos direitos humanos, da voz e da vez dos oprimidos.

Em maio de 1971, D. Pedro Casaldáliga visita D. Fernando Gomes, arcebispo de Goiânia e presidente do Regional Centro-Oeste da CNBB, para expor suas preocupações quanto à "solução final" que a ditadura militar buscava para a questão indígena: o extermínio dos índios e a integração dos sobreviventes como trabalhadores. Além disso, estradas rasgavam os territórios indígenas e legiões de trabalhadores rurais foram levados para ocupar a Amazônia, sem nenhuma preocupação com os problemas daí decorrentes. O primeiro número do *Boletim Informativo da CPT* denuncia:

60 famílias de trabalhadores rurais de nosso Estado foram levadas para o Amazonas. Na verdade pretendiam abandonar os trabalhadores sem terra na mata, dizendo a quem perguntasse que se tratava dos Projetos de colonização Cucuí e Bittencourt.

O Regional Norte I da CNBB denuncia: '... as famílias estão pedindo socorro. Sem nenhum apoio consistente'.

A Comissão Pastoral da Terra, a Oposição Sindical dos Trabalhadores Rurais de Goiás e vários Sindicatos denunciaram esses projetos alertando os trabalhadores para não caírem nas arapucas de colonização armadas pelos governos do Amazonas e Goiás, do INCRA e do MEAF. Goiás tem terra mais do que suficiente para abrigar todos os lavradores que queiram trabalhar na terra.⁹⁶

Hidrelétricas e usinas foram construídas em terras indígenas e decretos e leis criados para "emancipar" os índios, definir graus de "aculturação", criar mecanismos de exploração das riquezas do solo e do subsolo, criminalizar as ações de resistência e considerar o problema indígena como uma "questão de segurança nacional". Preocupava-se D. Pedro Casaldáliga com o precário atendimento pastoral. D. Fernando pediu, então, à CNBB que patrocinasse um estudo sobre o latifúndio no país e um encontro dos bispos, dos agentes de pastoral da área afetada pelo fenômeno da Amazônia e dos imigrantes que iriam povoar as novas terras, levados pela publicidade e pela política do governo. Ocorreu o seminário. Constatada a realidade, houve, no entanto, um certo medo da Igreja oficial na hora de se manifestar em relação a esses e a outros problemas sociais agudos.

Em junho de 1975, em Goiânia, sob a coordenação e o incentivo de D. Fernando, que já organizara a arquidiocese voltada para o compromisso com os irmãos mais pobres, realizam-se duas importantes reuniões que marcam época na pastoral da Igreja no Brasil: o Encontro de Igrejas da Amazônia Legal, sobre os

⁹⁶ CPT. *Boletim Informativo* - Regional Centro-Sul de Goiás. Goiânia, Jan./1985.

problemas da terra e da migração, e a Primeira Assembléia Missionária Indigenista, organizada pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1972.

Os Planos Pastorais da CNBB, vários documentos importantes sobre questões sociais e os sínodos latino-americanos foram criando um contexto eclesial propício para o nascimento da CPT. D. Tomás Balduino, bispo da Cidade de Goiás, considerado fundador da CPT, assim fala sobre suas origens:

A CPT foi fundada no meio da década de 70 (1975) considerada a década mais fecunda para o continente latino-americano no plano social, político, econômico e religioso. Sucedeu um verdadeiro Pentecostes em nossa Igreja que, mantendo a comunhão com a Igreja Universal assumiu, de forma irreversível a opção preferencial pelos pobres, os novos sujeitos da evangelização: os que tinham sido vítimas da dominação, os índios, os negros, os camponeses, os operários. (...) A CPT, ajudando os camponeses no aprofundamento da fé através da Bíblia e apontando para suas dimensões políticas, sociais e culturais, ficou envolvida com o novo modo de ser Igreja no campo, na igualdade, na fraternidade, na abertura para o outro na participação e engajamento na luta de libertação.⁹⁷

Criada em 1975, em Goiânia, a CPT nacional institui um novo elemento mediador da expressão da vontade política, no momento em que qualquer luta social, assim como qualquer reivindicação, era considerada subversiva e perigosa. Ao promover o surgimento de uma nova modalidade de luta social, a luta dos movimentos camponeses proclama que, apesar do capitalismo marginalizar o trabalhador do processo de desenvolvimento, os excluídos não perdem sua dignidade, sem a qual não há vivência imediata.

José de Souza Martins, em pronunciamento no ato público comemorativo dos 20 anos da CPT, na Câmara Municipal de Goiânia, fala sobre a importância da origem e o sentido da criação da CPT. Ela nasce num momento

⁹⁷ O PLANTADOR. Boletim de divulgação da Comissão Pastoral da Terra-CPT, Goiás e do IFAS. Goiânia, n. 128, abr./1993.

extremamente difícil da história social e política brasileira, num dos momentos mais cruéis da história dos trabalhadores rurais, não como um acontecimento localizado, mas ligada a um conjunto de circunstâncias, processos e valores que fazem de sua origem um ponto de inflexão na história do país.

Ela nasce no momento em que a expansão territorial do grande capital em direção à Amazônia se faz à custa do genocídio das populações indígenas e à custa do massacre das populações camponesas; se faz através de expulsões e despejos violentos efetuados por particulares, através de assassinatos indiscriminados e não punidos, através de todo o tipo de patifaria, que se possa imaginar, contra a dignidade humana. Essas coisas se juntam a um conjunto de outros elementos que nos ajudam a entender por que a CPT nasce naquela hora e por que nasce como um trabalho de Igreja.⁹⁸

Apesar de uma relação às vezes tensa com a CNBB, a Pastoral da Terra oficializa-se em termos de CPT com um cunho mais ecumênico, enquanto serviço à causa dos camponeses e dos trabalhadores rurais do Brasil. A realidade e os anseios dos trabalhadores vão definindo a missão e a tarefa da CPT.

Inserida numa das seis dimensões adotadas como quadro referencial da ação pastoral, sem esgotar a missão da Igreja, têm a função de mostrar, ao mesmo tempo, a variedade de aspectos e a unidade dinâmica que deve existir entre eles. O texto *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora no Brasil* (DGAEB), em sua linha 6 – Dimensão sócio-Transformadora, diz:

A Igreja, embora não seja do mundo, está presente no mundo, no meio das sociedades humanas. Por esta presença, ela deve agir como fermento na massa, contribuindo para que essas sociedades humanas se organizem em conformidade com os valores e exigências do Reino de Deus. Solidarizando-se com as aspirações e esperanças da humanidade, é levada pela "fome e sede de justiça" a colocar-se a serviço da causa dos direitos e da promoção da pessoa humana, especialmente dos mais pobres, denunciando as injustiças e violências, para que possa

⁹⁸ Pronunciamento de José de Souza Martins em ato público comemorativo dos 20 anos da CPT, na Câmara Municipal de Goiânia, em agosto de 1995.

surgir uma sociedade verdadeiramente justa e solidária. Setores: Comunicação, Educação, Pastoral Universitária, Cultura e Pastoral Social, ao qual estão relacionadas as Pastorais: da criança, do menor, dos pescadores, dos migrantes, da saúde, da mulher marginalizada, carcerária, dos nômades, da Terra, operária.⁹⁹

Ivo Poletto, primeiro secretário-executivo, explica que a CPT tinha uma motivação nascida da fé cristã e que, portanto, deveria ser evangelizadora. Por isso, não poderia ser assistencialista. Também não poderia ser confundida com sindicato ou partido político. Daí o acréscimo do termo "pastoral", não constante dos primeiros esboços. Ivo Poletto afirma ainda:

O trabalho a realizar tinha uma dimensão e objetivos políticos razoavelmente claros: apoiar os camponeses em suas lutas, estimulando sua organização para que pudessem ser os sujeitos da conquista de seus direitos, alcançando o que seria sua condição básica: a terra, por meio da reforma agrária.¹⁰⁰

O objetivo primeiro não é fazer por eles, mas interligar, assessorar e dinamizar os que trabalham em função dos homens sem-terra e dos trabalhadores rurais. A CPT colabora diretamente com as iniciativas das Igrejas cristãs – a católica e a evangélica de confissão luterana - atuando em conjunto com muitas dioceses, paróquias e comunidades eclesiais de base, assessorando sindicatos, associações de produtores, movimentos sociais e outras iniciativas populares. D. Pedro Casaldáliga a define, "em certa medida, como a matriz de várias pastorais específicas que surgiram depois."¹⁰¹

O *Boletim Informativo* da CPT, Regional Centro-Sul de Goiás, em 1985, faz uma justa homenagem a D. Fernando, nomeando-o "Patriarca da CPT":

⁹⁹ CNBB. Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil. p. 10.

¹⁰⁰ PESSOA, Jadir de Moraes. *A revanche camponesa*. P. 141.

¹⁰¹ Pronunciamento de D. Pedro Casaldáliga em ato público comemorativo dos 20 anos da CPT, na Câmara Municipal de Goiânia, em agosto de 1995.

Foi ele padrinho, em Goiânia, do nascimento dela (CPT) em 1975, naquele centro de treinamento que se tornou monumento da libertação nestes últimos anos de história. Ele que acompanhou os passos e que fortaleceu o trabalho, de uma pastoral a serviço dos trabalhadores, preocupado que a Igreja de Goiânia fosse a resposta Evangélica à corrupção do poder que fazia da nova capital a encruzilhada da grilagem e das articulações assassinas dos fazendeiros.

E assim o lembramos com a mão levantada abençoando a nova sede do secretariado e deixando o recado para a história: "agora a CPT colocou as raízes em Goiânia, não pode mais sair".¹⁰²

Enquanto comissão de serviço, a CPT incentiva outras entidades a assumirem a caminhada do campo, prestando-lhes assessoria pastoral, teológica, metodológica, jurídica, política, sindical e sociológica. O ponto de partida da ação é a experiência dos camponeses e trabalhadores rurais, sua cultura e sua capacidade de assumir sua própria história. A CPT procura unir o conhecimento popular à análise científica da realidade, mantém um banco de dados sobre os conflitos que ocorrem no campo, na tentativa de resgatar a resistência e a autoafirmação dos camponeses e dos trabalhadores rurais; presta-se à divulgação de dados quantitativos acerca da violência no campo e das ações dos trabalhadores rurais através do informativo *Conflitos do Campo*; informa permanentemente à sociedade brasileira e ao exterior a situação no campo;¹⁰³ fortalece a solidariedade nacional e internacional, na busca de justiça e fraternidade.

A CPT atua em todo o Brasil por meio de seus 21 regionais, equipes diocesanas e locais. Acompanha os homens e as mulheres do campo, de variadas formas: ajuda em sua organização, colabora em sua formação, denuncia a violência e a injustiça que sobre eles pesem e os assessoria juridicamente.

¹⁰² CPT. *Boletim Informativo – Regional centro-sul de Goiás*, a. 1, n. 4, abril/maio de 1985. p. 7.

¹⁰³ A CPT possui um setor de documentação em seu Secretariado Nacional, encarregado da leitura, da compilação, da codificação e decodificação de fontes documentais. Considera como fontes reportagens jornalísticas de circulação nacional, estadual e municipal, relatórios dos agentes da CPT, dos

Na Amazônia, apoia iniciativas dos povos da floresta (seringueiros, ribeirinhos) e defende os direitos dos posseiros e dos colonos vindos do Sul na busca de sobrevivência frente aos grandes projetos e ao descaso do governo. No Nordeste, acompanha as vítimas da seca e da violenta concentração da terra e da água. No Sul e no Centro-Oeste, acompanha os excluídos da terra e os pequenos agricultores quanto ao agravamento da concentração fundiária. Onde a modernização produz o assalariado ou a escravidão, a CPT procura estar presente, mesmo em condições angustiantes, sob ameaças de violência e de morte, na busca de um processo de libertação, e vem realizando um serviço pastoral junto aos trabalhadores e trabalhadoras rurais, na luta pela terra, pela vida e pela cidadania,

entendida como o próprio direito à vida, como atendimento aos direitos mais elementares da pessoa humana. Direito esse que precisa ser construído coletivamente, não só em termos de atendimento às necessidades básicas, mas de acesso a todos os níveis de existência.¹⁰⁴

Em assembléia, a CPT define como prioridades cinco dimensões que resumem sua ação:

1. dimensão bíblico-pastoral, que envolve a assessoria bíblica às comunidades e aos grupos de agentes de pastoral, em conjunto com o CEBI (Centro de Estudos Bíblicos), dando atenção à cultura popular e à mística da luta, bem como o trabalho na perspectiva ecumênica, na capacitação de agentes de pastoral, ligados ao trabalho da CPT, para a compreensão global do trabalho pastoral em suas dimensões política, econômica e ideológica;

Departamentos Regionais do Trabalho (DRT), das Federações e Sindicatos dos Trabalhadores Rurais e outras entidades, dossiês, processos, cartas, boletins. Esses elementos prestam-se à divulgação de dados quantitativos acerca da violência no campo e também como subsídio para pesquisas.

¹⁰⁴ MANZINI-CROVE, M. de Lourdes. *O que é cidadania*, p. 8

2. dimensão de formação, visando a trabalhar na perspectiva de uma formação sólida e participativa de agentes de pastoral em sindicatos e associações;
3. dimensão de luta pela terra, apoiando iniciativas dos trabalhadores na conquista e na permanência na terra, entendendo que a luta pela terra não se reduz a ocupações, mas envolve também a luta por políticas agrícolas para o pequeno produtor;
4. dimensão de auxílio ao pequeno produtor, promovendo encontros sobre produção, comercialização e administração da pequena propriedade, orientando as associações para buscarem recursos junto aos órgãos oficiais do governo;
5. dimensão de auxílio aos assalariados rurais, trabalhando em conjunto com os sindicatos na preparação de acordos coletivos.¹⁰⁵

À luz de uma prática iluminada por essas prioridades e em sintonia com os anseios dos empobrecidos do campo, a CPT se posiciona, no atual momento e no horizonte dos desafios futuros, a favor da urgência da reforma agrária ampla e integral como solução viável, necessária e urgente, condição para a efetivação da democracia e da cidadania no Brasil.

3.2. Urgência e rumos da reforma agrária

Os camponeses integrantes das Ligas Camponesas, como eram conhecidos nos anos sessenta, de certa forma se transformaram em trabalhadores rurais, já que a ditadura militar que se instaurou nesse período viabilizou o Estatuto

¹⁰⁵ O PLANTADOR. n. 90. Jun. /1991.

da Terra, dando certos direitos aos camponeses, mas não resolveu o problema da exclusão social.

Nos anos setenta, as denúncias dos conflitos no campo surgem como pano de fundo do cenário político, recolocando a necessidade da reforma agrária como prioridade nacional. A tônica central dos debates sinalizava o esforço de imprimir uma dimensão política à questão. A maior parte dos segmentos da sociedade parecia concordar com a urgência de se realizar a reforma agrária, embora diversos fossem os significados a ela atribuídos e os interesses em jogo.

Diante do agravamento da situação no campo, do fenômeno das migrações internas de enormes contingentes populacionais, sem que qualquer política de infra-estrutura socioeconômica estivesse preparada para atendê-los, e dos conflitos entre empresas agropecuárias e posseiros, nada mais pertinente que sindicatos, Igrejas, centros de pesquisa e órgãos governamentais contemplassem o problema do campo em suas análises.

Em setembro de 1978 ocorreu, em Pernambuco, uma greve no campo que teve ampla repercussão nacional.

Os canavieiros de Pernambuco, liderados pelos municípios de São Lourenço da Mata e Paudalho, fazem greve para negociar seus salários com usineiros e plantadores de cana, obtendo avanços. A partir daí, ano a ano, as greves se generalizam, incorporando Estado por Estado onde existem assalariados agrícolas (de cana, de laranja, do café e do reflorestamento). Neste sentido, Pernambuco foi uma espécie de ABC do campo.¹⁰⁶

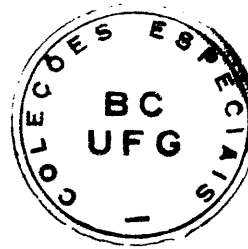
¹⁰⁶ TAVARES, R. *Reforma e contra-reforma agrária na transição política: Brasil (1979-1988)*. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1988. p. 8 (mimeo).

A Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura (Contag), em maio de 1979, encerrou as atividades de seu terceiro congresso reiterando a reforma agrária como uma aspiração fundamental dos trabalhadores, expressa em dez pontos fundamentais de luta:

(a) exigir do governo a imediata decisão política de implantação da reforma agrária, massiva e drástica; (b) assumir a luta pela reforma agrária através de uma linha de ação integrada nas bases, buscando formas práticas de conscientização, de organização e de mobilização dos trabalhadores rurais; (c) exigir a criação de um conselho consultivo a nível nacional junto ao INCRA e a participação ativa e contínua de representantes dos trabalhadores naquele conselho, com o objetivo de influenciar e fiscalizar os programas nacionais de reforma agrária; (d) pressionar o governo para que o processo de reforma agrária seja iniciado imediatamente e cumpra suas finalidades sociais; (e) exigir que a distribuição da terra, dentro de uma visão social de prioridades, obedeça à seguinte ordem de preferência: (1). aos que trabalham no imóvel desapropriado como posseiros, parceiros, arrendatários ou assalariados; (2). aos chefes de família numerosa, cujos membros se proponham a exercer atividades agrícolas; (3). aos agricultores cujas propriedades sejam comprovadamente insuficientes para o sustento próprio e de sua família; (f) definir como ideal a propriedade familiar porque é capaz de atender às necessidades básicas do trabalhador rural e atende aos princípios de justiça social; (g) valorizar também as formas coletivas de exploração da terra, especialmente em cooperativas; (h) exigir que o INCRA volte a se vincular diretamente à Presidência da República, seja dotado de estruturas e recursos suficientes para a execução da reforma agrária, seja dirigido por homens comprometidos com ela; (i) considerando a justificativa oficial mais utilizada para a não-desapropriação dos latifúndios é a falta de recursos para a indenização e para a realização de obras de apoio nas áreas desapropriadas, propomos que o movimento sindical force a elaboração de uma lei criando o instituto de perda sumária da propriedade acima de um módulo rural, pela não-utilização de pelo menos 70% de sua área agricultável; (j) que o movimento sindical dos trabalhadores rurais no sentido de ocuparem as terras improdutivas (públicas ou privadas) nelas fixando residência e tornando-as produtivas.¹⁰⁷

São muitas as publicações sobre assassinatos no campo, as denúncias graves de inúmeros casos de violações do Código Civil, de assassinatos e atentados aos trabalhadores do campo. Dados fornecidos pela CPT, Contag e

¹⁰⁷ VEIGA, J. E. *O que é reforma agrária*. 1985, p. 76-78.



Abra (Comissão Pastoral da Terra, Confederação dos Trabalhadores da Agricultura e Associação Brasileira de Reforma Agrária), mostram que entre 1971 e 1984 ocorreu grande número de conflitos, muitos dos quais terminaram em morte.

A partir de 1980, os jornais e os periódicos em geral tornaram-se mais "ricos" em notícias sobre os "problemas" no campo. É o caso do jornal *O Plantador*, órgão da CPT no regional de Goiás. Em agosto de 1981, realizou-se a I Conferência Nacional das Classes Trabalhadoras, que terminou com uma moção de luta contra o desemprego, a favor da liberdade e da autonomia sindical e em defesa da reforma agrária.

Em Ronda Alta, no Rio Grande do Sul, no final da década de 1980, realiza-se a ocupação de uma fazenda, dando início a uma série de acampamentos em todo o Brasil, em terras consideradas "improdutivas". Esse movimento estruturou-se e tornou-se conhecido como Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST), cujo objetivo principal é mobilizar, organizar e aprofundar a luta radical em defesa da reforma agrária. Estruturado com financiamento parcial do Conselho Mundial das Igrejas, o MST foi apoiado pela Comissão Pastoral da Terra, por sindicatos de trabalhadores rurais e pelo Partido dos Trabalhadores entre outras organizações sociais.

Segundo Tavares, o MST foi

organizado à margem do sindicalismo, e tem forte apoio dos setores da Igreja Católica engajados na luta pela terra. Suas lideranças passam imediatamente, entretanto, a disputar – e frequentemente a vencer – as eleições dos sindicatos nas áreas em que atuam. O mapa político do Movimento dos Sem-Terra no Brasil é também coincidente com o mapa político dos bispos e padres inspirados na Teologia da Libertação.¹⁰⁸

¹⁰⁸ TAVARES, R. *Reforma e contra-reforma agrária na transição política: Brasil (1979-1988)*. p. 9-10

Diante da perspectiva de “redemocratização” do país, em 1983, uma euforia toma conta dos brasileiros. Ocorre uma intensa mobilização reivindicando a reforma agrária. Na metade de 1983, começa, na cidade e no campo, a Campanha Nacional de Reforma Agrária (CNRA), apoiada por amplos setores e segmentos da sociedade: Igreja, Contag, Abra, PT e vários movimentos populares. Em setembro do ano seguinte, a Contag entrega uma carta de reivindicações a Tancredo Neves, então candidato à Presidência da República pela Aliança Democrática, com duas solicitações: o fim da intervenção militar nas greves dos assalariados rurais e a recomendação da elaboração de um plano nacional de reforma agrária. Ficou acertado o apoio da Contag ao candidato, que se definiu favorável à urgência de se elaborar um projeto de reforma agrária para o Brasil. Encontros e reuniões se sucederam para definir que tipo de reforma agrária seria possível naquela conjuntura, além dos movimentos de base organizados. Fatos interessantes mostram este nível de organização:

Em janeiro de 1985, em Curitiba, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra realizou seu 1º Congresso Nacional. Tancredo Neves foi convidado, mas envia uma mensagem através de representantes e não comparece. Os sem-terra desconfiam da Aliança Democrática porque o vice-presidente da chapa é um latifundiário, José Sarney, ex-presidente do PDS. Eleito por via indireta através do Colégio Eleitoral, Tancredo Neves indica Nelson Ribeiro, um professor do Pará ligado ao PMDB, ao governador Jader Barbalho e à Igreja, para ocupar o Ministério Extraordinário de Assuntos Fundiários (MEAF), antes dirigido pelo general Venturini. Tancredo adoece antes de assumir e morre em 21 de abril. Assume o poder seu vice, José Sarney, que prefere escolher outro nome para o Ministério de Ribeiro, que passa a denominar-se Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (Mirad), optando por José Gomes da Silva, uma entre as três sugestões apresentadas e apoiadas pela Contag e pela Abra.¹⁰⁹

¹⁰⁹ TAVARES, R. *Reforma e contra-reforma agrária na transição política: Brasil (1979-1988)*.

Antecipando-se aos trabalhadores, José Sarney fez-se presente no IV Congresso de Trabalhadores Rurais, em maio de 1985, em Brasília, e entregou a *Primeira Proposta de Plano Nacional de Reforma Agrária da Nova República*, que não era tão somente uma aplicação do *Estatuto da Terra*, de 30 de novembro de 1964. Na verdade, o documento era a expressão de determinadas forças políticas que se faziam representar no Mirad/Incra, mas não sintetizava as aspirações dos trabalhadores. A proposta pretendia mudar a estrutura fundiária do país, porém o governo reconheceu a necessidade de promover medidas distributivistas na propriedade da terra.

Graziano da Silva assim analisa a proposta do Mirad/Incra:

primeiro, não se trata do plano propriamente dito, mas de uma proposta para debate e posterior elaboração de um Plano Nacional de Reforma Agrária, que por sinal não é o primeiro, mas o quarto elaborado depois de 64. Segundo, não é uma proposta do governo Sarney, mais do Mirad/Incra. O plano terá que ser do governo, assinado pelo presidente; e vai sair da 'discussão pública de proposta' – ou seja, da correlação de forças que for explicitada neste período.¹¹⁰

O que era a reforma agrária nessa proposta? Na sua definição geral, há grande identidade com o *Estatuto da Terra*, que democraticamente apoiava-se no mandamento constitucional de “promover a justa distribuição da propriedade, com igual oportunidade para todos.” Em relação aos princípios, conceitos e definições que norteiam as propostas das ações do governo, com vistas ao atendimento das reivindicações da ampla maioria da nação e ao cumprimento dos compromissos da Aliança Democrática, de restauração da democracia e da efetiva aplicação do *Estatuto da Terra*, torna-se indispensável esclarecer o

¹¹⁰ SILVA, J.G. *O que é a reforma agrária*. P. 68.

entendimento que presidiu a elaboração do documento. Há uma identidade dos conceitos essenciais quanto à definição de reforma agrária, a partir do *Estatuto da Terra* com o conceito de democracia. Observe-se alguns artigos do *Estatuto da Terra*, citados por L. Leal em seu livro *Reforma Agrária na Nova República: contradições e alternativas*:

Art. 1º Considera-se Reforma Agrária o conjunto de medidas que visem a promover melhor a distribuição da terra, mediante modificações no regime de sua posse e uso, a fim de atender aos princípios de justiça social e ao aumento de produtividade.

Art. 2º É assegurada a todos a oportunidade de acesso à propriedade da terra, condicionada pela sua função social na forma prevista nessa lei.

Art. 16 A Reforma Agrária visa estabelecer um sistema de relações entre o homem, a propriedade rural e o uso da terra, capaz de promover a justiça, o progresso e o bem-estar do trabalhador rural e o desenvolvimento econômico do País, com a gradual extinção do minifúndio.¹¹¹

Todos os interessados engajaram-se na campanha de cadastramento em vista do Programa Nacional de Reforma Agrária (PNRA). A mobilização ocorreu no campo e na cidade e amplos setores da sociedade voltavam-se para a proposta. A partir do momento em que foi criado órgão para cuidar da reforma agrária, o movimento foi se institucionalizando e os intelectuais assumindo cargos nesses órgãos, o caminho para a desmobilização foi fácil. No espaço vazio, outras forças mobilizaram-se.

Apontada como uma entidade necessária ao enfrentamento das invasões de terras feitas pelos camponeses, a União Democrática Ruralista (UDR) canalizou sua atuação para a desmobilização dos trabalhadores que pressionavam os proprietários rurais. Aliás, a criação dessa entidade, em maio de 1985, em

¹¹¹ LEAL, L. *Reforma agrária na nova república: contradições e alternativas*. São Paulo: Cortez, 1985, p. 81.

Goiás, coincidiu com o lançamento da proposta do PNRA e, geograficamente, com as áreas de conflitos, chegando a ter 300 escritórios regionais.

A entidade construiu os seus esforços na luta contra as desapropriações e o movimento de sem-terra. Construiu a sua identidade em oposição ao governo, à Igreja, aos sem-terra, à esquerda, reconstituindo ao mesmo tempo a própria identidade dos proprietários rurais sob a consigna de produtores rurais.¹¹²

A reforma agrária do PNRA tornou-se um fator de desmobilização em escala nacional, não só pelas possibilidades de neutralizar a pressão das bases e das instituições diretamente vinculadas ao problema da terra, mas, sobretudo, pelas possibilidades que se criaram em consequência das transformações ocorridas no poder político. Esse foi o ponto de partida no contexto de reivindicações sociais sintetizadas pelo que se denominou "Movimento das Diretas Já". A novidade dos anos oitenta já havia mobilizado inúmeros sociólogos, cientistas sociais, teólogos e demais pensadores em torno da questão agrária. Os trabalhadores enfrentavam a seu modo a reforma agrária em seus sindicatos e comunidades eclesiais. Os pensadores progressistas, também a seu modo, enfrentavam a questão, evidenciando seu lugar ao lado dos trabalhadores.

Ricardo Abramovay mostra o verdadeiro caráter da reforma agrária nos anos oitenta criticando as análises que davam demasiada ênfase aos aspectos técnicos da proposta: dimensão do plano, beneficiários potenciais, viabilidade da proposta em termos de desapropriação. Sua interpretação aponta para o caráter transformador na medida em que, primeiramente, é resultado de pressão dos setores diretamente interessados. Em segundo lugar, destaca que a proposta

¹¹² TAVARES, R. *Reforma e contra reforma agrária na transição política: Brasil (1979-1988)*. p. 34.

permite a unificação de trabalhadores e de instituições como a Contag, a CPT, o Movimento dos Sem-Terra, numa plataforma de luta única. A reforma agrária tinha, ainda, possibilidades de abalar a oligarquia rural, por intermédio do PNRA. Enfatiza também que o PNRA era fundamentalmente uma proposta que esclarecia um problema crucial para os trabalhadores no campo: aqueles que não têm propriedade não têm acesso à cidadania. Esta era a nova dimensão da reforma agrária dos anos oitenta. Segundo ele,

do ponto de vista político, a reforma agrária é o principal caminho para que a maior aspiração do homem do campo seja atendida: a conquista da cidadania, ou seja, o direito não só de um voto independente, mas um local de moradia e trabalho independente do patrão, possibilidade de conquista de melhores condições de vida. Em suma, é o que diz a Campanha da Reforma Agrária: *sem terra, não há democracia*. Eu acho que isto não é simplesmente um slogan: a conquista da cidadania não veio e não virá para o homem do campo enquanto ele não conquistar a terra. O importante é compreender, que por maior que seja o significado social e econômico da conquista da terra, o essencial é sua dimensão política: trata-se de um processo no qual os pobres do campo encontrarão pela primeira vez os meios de se contrapor ao poder dos que os esmagam secularmente. No Brasil, terra é sinônimo de poder político e é neste sentido que o acesso à terra é a pré-condição básica para a democratização da vida social no campo.¹¹³

Os debates sobre a questão agrária, nos anos oitenta, passaram, assim, a contemplar a questão da cidadania e da democracia. Em outras palavras, a concepção de reforma agrária incorporou uma nova temática, isto é, a discussão sobre cidadania e democracia.

Não se pode negar o interesse do governo Sarney em proporcionar à nação uma lei de reforma agrária, mas sua implantação não foi uma resposta aos anseios de erradicação da pobreza e da miséria. Os projetos foram

¹¹³ ABRAMOVAY, R. Reforma agrária, desenvolvimento capitalista e democracia. In: Leal, L. *Reforma agrária da nova república: contradições e alternativas*, p. 55.

implantados em áreas despovoadas, de vazio demográfico e de difícil acesso. No geral, poucos foram os assentamentos. A distribuição de títulos dizia mais respeito à regulamentação de posses.

Segundo dados do Instituto de Pesquisa Econômica aplicada-IPEA, o Brasil ingressa na década de 90 com um contingente de 14,4 milhões de famílias (64,5 milhões de pessoas) em condições de pobreza (com rendimento *per capita* igual ou inferior a meio salário mínimo), ou seja, com rendimentos insuficientes para atender às suas necessidades básicas, alimentares e não alimentares. Dessas famílias, 6,9 milhões de pessoas encontravam-se em situação de indigência (com rendimento *per capita* igual ou inferior a um quarto de salário mínimo), onde nem as necessidades alimentares são atendidas. Isto significa que, em 1990, de cada 10 brasileiros, 4,4 eram pobres e destes, 2,3 indigentes.¹¹⁴

Quantas famílias precisariam ser assentadas para resolver o problema fundiário nacional? Os números dessa forma de exclusão social são controversos. Segundo Stédile, dirigente nacional do MST, uma quantificação possível dos sem-terra teria de ser estabelecida a partir do mapa da fome, elaborado pelo IPEA: “3,2 milhões de brasileiros – uma população equivalente à da Argentina – defronta-se, diariamente, com o problema da fome.”¹¹⁵

Esse seria o número de sem-terra no Brasil. As resoluções do atual governo, por exemplo, apesar das promessas, não alcançam as necessidades da demanda. O Incra declara ter assentado um número de famílias que é contestado pelo MST. Neste quadro, o MST assume contornos próprios: os conflitos crescem e a pressão social reacende. A propriedade privada e o capital continuam invioláveis e o governo nada mais é do que o seu guardião. O grau de impunidade dos agressores é bem visível. Fica evidente a orientação do governo

¹¹⁴ IPEA. *Brasil: indicadores sociais*. 1992, p. 5

¹¹⁵ IPEA. *Mapa da fome: subsídios e formulação de uma política de segurança alimentar*. 1993. p. 5.

de Fernando Henrique Cardoso quanto às reivindicações do MST: banalizar o problema, minimizando-o, fazendo com que um problema eminentemente político seja encaminhado como conflito policial. Corumbiara e Eldorado dos Carajás são alguns exemplos. Enquanto isso, os fazendeiros continuam organizando sua polícia privada. Nessa ocasião, os bispos do Regional Extremo Oeste enviam uma carta aberta ao Presidente da República manifestando sua insatisfação em relação ao PNRA:

(...) o decreto que aprova o PNRA, representa um enorme retrocesso em relação ao Plano inicial, bem como ao próprio Estatuto da Terra, no qual se inspirou. (...) Propomos como Igreja continuar incentivando a organização dos trabalhadores rurais.¹¹⁶

O documento *A Igreja e os Problemas da Terra*, aprovado pela 18ª Assembléia Geral da CNBB, em 14 de fevereiro de 1980, talvez expresse a posição política e a compreensão teórica mais elaborada, por parte da Igreja, acerca da questão agrária. A Assembléia assim se pronuncia, logo no início do documento:

A situação dos que sofrem por questões de terra em nosso país é extremamente grave. Ouve-se por toda parte o clamor desse povo sofrido, ameaçado de perder sua terra ou impossibilitado de alcançá-la.¹¹⁷

Esse texto focaliza a questão polêmica da propriedade da terra. Os fatos e os dados revelam uma tal concentração fundiária no Brasil que impossibilita a expansão da agricultura familiar e o estabelecimento de novas propriedades agrícolas de forma que responda à demanda dos sem-terra. São causas dessa

¹¹⁶ Boletim Informativo. CPT – Regional Centro Sul de Goiás. N. 08. Nov. 1985.
¹¹⁷ CNBB. *Igreja e os problemas da terra*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 3.

concentração o modelo político-econômico a serviço da grande propriedade, especialmente pelos incentivos fiscais, e a concentração de capital, que induz à concentração do poder. As conseqüências são as mais desastrosas possíveis para os agricultores: o êxodo rural, a proletarização e a degradação dos trabalhadores rurais, como os “bóia-frias”, os “clandestinos”, os “volantes”, os “meeiros”, obrigados a sobreviverem à margem dos direitos fundamentais dos trabalhadores. Diz o documento:

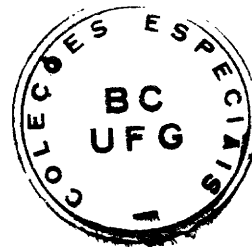
Concentram-se os bens, o capital, a propriedade da terra e seus recursos, concentrando-se ainda mais o poder político, num processo cumulativo resultante da exploração do trabalho e da marginalização social e política da maior parte de nosso povo. Estamos diante de um amplo processo de expropriação dos lavradores, levada a efeito por grupos econômicos.¹¹⁸

O documento traz também uma interessante fundamentação doutrinal, explicitando toda a herança bíblica e espiritual do cristianismo, da Patrística à Doutrina Social da Igreja e às declarações do atual Papa, ressaltando a terra como criação e dom de Deus, destinada à sua função social de garantir a vida, através da produção de alimentos. Merece destaque especial o tratamento dado à oposição entre os conceitos de “terra de trabalho” e “terra de exploração”:

Cumpra distinguir entre propriedade capitalista da terra e propriedade privada da terra. Enquanto a primeira é utilizada como instrumento de exploração do trabalho alheio, a segunda é usada como instrumento de trabalho do próprio trabalhador e de sua família, ou cultivada pelo proprietário com mão-de-obra assalariada, tendo função social e respeitando os direitos fundamentais do trabalhador.¹¹⁹

¹¹⁸ CNBB. *Igreja e os problemas da terra*. n. 38.

¹¹⁹ CNBB. *Igreja e os problemas da terra*. n. 89.



O texto reafirma ainda a prioridade do trabalho sobre o capital:

A terra é uma dádiva de Deus. Ela é um bem natural que pertence a todos e não um produto do trabalho. Mas é o trabalho sobretudo que legitima a posse da terra.¹²⁰

Para que seu compromisso seja eficaz e coerente, a partir das aspirações do povo, no sentido de se empenhar em favor da organização dos trabalhadores rurais e da reforma agrária, os bispos se dispõem a submeter a posse e o uso dos bens e das terras da Igreja a constante exame e crítica para ver se estão atendendo à sua destinação pastoral e social. Lançam perguntas que darão um rumo à ação da Igreja:

Que faremos para que a terra seja um bem de todos? Que faremos para que a dignidade da pessoa humana seja respeitada? Que faremos para que a sociedade brasileira consiga superar a injustiça institucionalizada e rejeitar as opções políticas antievangélicas?¹²¹

A conclusão do documento mostra que, para a Igreja, uma reforma superficial não resolverá o drama e o sofrimento de milhões dos trabalhadores rurais e de posseiros que estão a exigir reformas bem mais amplas e profundas:

Entendemos que a problemática dos trabalhadores rurais e urbanos e a problemática da terra só terão solução verdadeira se forem mudadas a mentalidade e a estrutura em que funciona a nossa sociedade. Enquanto o sistema político-econômico estiver a favor dos lucros do pequeno número de capitalistas, e enquanto o modelo educacional servir de instrumento de manutenção desse sistema, inclusive desestimulando a vida rural e seus valores, então não terá solução verdadeira a situação de injustiça e de exploração de trabalho da maioria.¹²²

¹²⁰ CNBB. *Igreja e os problemas da terra*. n. 91.

¹²¹ CNBB. *Igreja e os problemas da terra*. n. 94.

¹²² CNBB. *Igreja e os problemas da terra*. n. 107.

3.3. CPT: pedagogia político-pastoral

Embora a CPT esteja vinculada às linhas de ação pastoral da CNBB, sua prática não se ocupa especificamente com este espaço institucional, mas caminha em direção a aspirações e anseios voltados mais para as questões sociais, para a realização de direitos e a criação de novos direitos. É, então, uma prática pedagógica, uma forma de educação para a cidadania, que caracteriza as relações entre os homens, inspirada no Evangelho. É um caminho longo e paciente e eminentemente pedagógico, pois coloca o homem da terra como protagonista de sua própria história, do desenvolvimento do seu potencial, em vista de um futuro mais promissor.

Portanto, a CPT tem um método que procura estimular os agricultores a tornarem-se sujeitos das suas próprias ações. Eles é que vão ter que se fazer ouvir e, para isso, precisam perder o medo da própria fala. Esse seria o fulcro essencial do método ou de uma "pedagogia da CPT": a perda do medo de falar. Carmela Panini (1990, p. 157) diz tratar-se de um método participativo, assim chamado por "permitir e mesmo incentivar os camponeses a descobrirem seu próprio caminho de libertação e suas próprias formas de luta na conquista de seus direitos."¹²³

A CPT busca, cada vez mais, uma mudança de mentalidade e de ação de todos aqueles que procuram lutar pelo resgate da vida. Essa prática da CPT faz parte da chamada educação popular enquanto movimento educacional assistemático e que tem sua preocupação voltada para os interesses específicos dos sem-terra e manifesta-se na produção, na sistematização e na divulgação de um novo saber que

¹²³ PESSOA, Jadir de Moraes. *A revanche camponesa*. p. 142.

emana das experiências e das relações do cotidiano de uma classe específica, no sentido de orientá-la para seus interesses. Isso possibilita o exercício da capacidade de direção política e cultural, favorecendo o desenvolvimento de certas habilidades como organizar e orientar debates, coletar e sistematizar informações, ao mesmo tempo em que contribui para que os trabalhadores do campo percebam que vale a pena lutar pelos direitos básicos, pela criação de canais próprios de participação; enfim, a CPT é instrumento válido na construção do processo de democratização, a partir da criação e do fortalecimento do poder popular.

Essa discussão sobre a prática pedagógica da CPT privilegia a leitura do material utilizado pelo movimento em sua ação pastoral de intercâmbio e comunicação, em especial do informativo *O Plantador*, partindo do princípio de que, sendo uma forma de atuação da Igreja, tem sua função pedagógica voltada também para a transmissão do conteúdo religioso, adaptado à realidade do grupo ao qual se dirige.

O Plantador é um boletim informativo editado pela Comissão Pastoral da Terra, região Centro-Sul. Foi criado em 1985, inicialmente mimeografado, como *Boletim Informativo do Regional Centro-Sul de Goiás*, circulando de janeiro de 1985 a fevereiro de 1986. A partir daí, ele foi “batizado” com o nome de *O Plantador*. Assim ele é apresentado em um de seus números:

Nosso Boletim, uma voz humilde, querendo ser um grito, outra vez se faz ouvir. Por enquanto, voz de poucos, para ser presença, partilha e expressão de muitas lutas. Aparece na hora dos vaivéns da política nacional, uma torcida federal em favor da saúde de um Tancredo, num país de milhões de doentes e crianças morrendo todo dia e toda hora.¹²⁴

¹²⁴ BOLETIM INFORMATIVO. CPT – Regional Centro Sul de Goiás. a .1, n. 3, mar. /1985.

A CPT, que já vinha desenvolvendo um trabalho junto ao movimento sindical, em agosto de 1985 apóia o primeiro Congresso da Central Única dos Trabalhadores em Goiânia, que debateu temas importantes ligados à vida dos trabalhadores, como constituinte e reforma agrária. Nesse ano, em quase todos os boletins elaborados pela CPT, o tema central que inspirava as discussões dos grupos era a Constituinte, embora o boletim não se estruturasse de maneira uniforme, divulgando desde informações sobre a reforma agrária, passando por esclarecimentos sobre o que é o PNRA, notícias e comentários sobre as ocupações que ocorriam no país, denúncias de violências e assassinatos, até reflexões bíblicas.

Em maio de 1986, esse boletim adquiriu o aspecto de jornal, sendo divulgado para todas as entidades, eclesiais ou não. Em setembro de 1985, o governador de Goiás, Íris Rezende Machado, entregava a Secretaria de Comunicação Social do Estado (SECOM) aos empresários da construção civil, fato denunciado pelo sindicato dos jornalistas como censura e controle da informação. Pouco depois, a CPT, através do seu boletim, aceita o desafio de criar o seu jornal, que publica na primeira edição em maio de 1986, com oito páginas, com o nome de *O Plantador*, e diz em seu editorial:

Companheiros, este Boletim é aquele mesmo que a gente fazia antes(...) Este número está circulando em caráter experimental. (...)Os companheiros poderão dar palpite. Afinal, um jornal ou outro órgão de comunicação só tem razão de ser se contar com a participação efetiva de todos. Essa participação é que faz com que seja democrático e esteja a serviço dos companheiros trabalhadores.¹²⁵

Além de ampla divulgação no país, o jornal conta hoje com várias assinaturas de entidades estrangeiras. A temática freqüente é a luta pela terra,

¹²⁵ O PLANTADOR. Órgão de divulgação da CPT – Centro Sul. Maio/junho/86.

embora, em sua estrutura, o jornal dê vez e voz a todas as categorias participantes do movimento, explorando vários assuntos de interesse dos que lutam contra a fome, a miséria e a exclusão, enfim, a favor da vida, da igualdade, da justiça, da cidadania. A postura pastoral é muito clara no conteúdo apresentado. O discurso é o de oposição. As notícias estimulam as ocupações de terra e incentivam a luta pela reforma agrária, como arma contra o latifúndio e como pressão para “fazer o governo cumprir o que até hoje ficou no discurso.”¹²⁶ Para ilustrar a prática, os grupos são sempre convidados a refletir sobre algum texto bíblico, como consta no número relativo a agosto e setembro de 1985, numa releitura da história de Noemi, personagem do *Livro de Rute*:

Ela e o marido são obrigados a abandonar a sua terrinha por causa da situação de fome. Depois, Noemi resolve voltar com a nora, Rute e enfrentam muitas dificuldades. Com fé em Deus elas vão lutar para conquistar os direitos. Esses direitos encontramos na Bíblia, em forma de lei: - Lei do resgate da terra, Lev. 25,47-49; - Lei do cunhado, Dt 25,5-10; - Lei do pobre, Lev 19,9-10.¹²⁷

Ao lado do objetivo principal de conscientizar sobre a importância da verdadeira luta pela reforma agrária, sobre a denúncia das várias formas de violência contra o homem do campo e sobre o descaso das autoridades, o boletim “tem levado até o lavrador e o agente de pastoral, notícias e análises da realidade e da organização dos trabalhadores.”

O boletim de maio de 1985 faz a primeira chamada sobre a importância de discutir o tema da nova Constituição e questiona: “qual a participação que nós, trabalhadores (rurais), tivemos até hoje para fazer a lei

¹²⁶ *BOLETIM INFORMATIVO*. CPT – Regional Centro Sul de Goiás. a. 1, n. 04, abr./maio 1985.

¹²⁷ *BOLETIM INFORMATIVO*. CPT – Regional Centro Sul de Goiás. a. 1, n. 05, ago./set/1985.

maior do país e as outras leis? (...) E se nós sentássemos juntos para colocar nossas exigências no papel?”¹²⁸

Em janeiro de 1986, o boletim chama a atenção das “entidades e das pessoas preocupadas com a constituição”, já que nesse ano seriam eleitos os deputados e os senadores que iriam fazer a nova Constituição brasileira – a lei maior do país. Caminhando no mesmo sentido das mobilizações em âmbito nacional a partir do lema “Constituinte sem Povo não Cria Nada de Novo”, o boletim sugere aos grupos que

(1) Façam-se plenários, comitês e reuniões para discutir e se conscientizar sobre o valor de uma nova Constituição. (2) Elaborar sugestões do que deve entrar na Constituição, a partir dos nossos problemas concretos. (3) Fazer um levantamento dos candidatos das regiões, denunciar os que têm assumido uma postura contra os trabalhadores e apoiar os candidatos que tenham compromisso com a luta dos trabalhadores.¹²⁹

A partir de então, em todos os números do *Boletim Informativo* de maio de 1985 a fevereiro de 1986 e depois em *O Plantador*, a partir de maio de 1986, há uma coluna de notícias dos grupos da cidade e do interior que se mobilizavam em torno da elaboração da nova Constituição. A idéia era de que todos os grupos organizados enviassem propostas para a Constituição.

É clara a preocupação em dar vez e voz às minorias marginalizadas e de ir formando-as e educando-as para a cidadania. Vários grupos se destacam. Entre eles, as mulheres, as crianças, os operários. Alguns exemplos: o número 11, de maio/junho de 1986, traz um momento forte de organização das mulheres com o título “Mulheres se Reúnem no Sindicato de Çeres”:

¹²⁸ BOLETIM INFORMATIVO. CPT – Regional Centro-Sul de Goiás. a. 1, n. 04, abr./maio 1985

¹²⁹ BOLETIM INFORMATIVO. CPT – Regional Centro-Sul de Goiás. a. 2, n. 9, jan./1986.

Um grupo de companheiras reuniu-se com o objetivo de debater o tema CONSTITUINTE. Foi muito interessante o trabalho, com a participação ativa de cerca de 30 mulheres que pela primeira vez participavam de uma reunião maior só delas.

O *Plantador* de setembro/outubro de 1986 traz uma notícia que caracteriza bem a seriedade e o empenho da assessoria da CPT, incentivando a formação e a educação para a transformação da sociedade:

A grande preocupação das mulheres do Bico do Papagaio é a reforma agrária, saúde, educação e seus direitos (...). A exigência para a reforma agrária não é só a distribuição de terras, mas também uma política agrícola para o pequeno produtor que vai desde a construção de escolas agrícolas passando pelo crédito de financiamento até a construção e ampliação das estradas.

O encontro das mulheres do Bico do Papagaio foi uma prova de força e resistência. As mulheres querem fazer parte de uma transformação da região. Estão firmes na luta por uma constituição que realmente as defenda como mães e trabalhadoras.¹³⁰

O dia 12 de agosto de 1987 foi o dia da entrega das Emendas Populares. O *Plantador*, em seu sétimo número, publicado em setembro de 1987, diz que “de todas, porém, a que mereceu maior apoio foi a da reforma agrária”, mais de um milhão e quinhentas mil assinaturas, representando o anseio dos trabalhadores brasileiros pela democratização da terra em nosso país.

Os trabalhadores rurais e as entidades de apoio às suas lutas levaram o resultado de discussões acontecidas nas bases sobre o texto constitucional na parte relativa à reforma agrária. Trata-se de uma proposta com 20 artigos. O texto, na íntegra, está no sexto número de *O Plantador*, de março/abril de 1987. A proposta e milhares de assinaturas em apoio às emendas populares, para pressionar os constituintes, seriam entregues em Brasília. Apesar

¹³⁰ O PLANTADOR. set./out. 1986.

das várias mudanças de data do Congresso Constituinte para a votação do tema da reforma agrária, caravanas de todo o país, homens e mulheres trabalhadores rurais sem-terra e pequenos produtores mobilizaram-se a fim de dizer o que deveria constar na Constituição. Os trabalhadores, entretanto, estavam conscientes de que,

acima de tudo, essa mobilização a Brasília significou um marco na luta pela reforma agrária porque os trabalhadores saíram dali tendo claro que não podem mais esperar que as soluções venham deste governo ou desta constituinte anti-popular. Significa, na prática a retomada, com mais força, da luta e organização dos trabalhadores para a conquista da terra.¹³¹

Este fato mostra o desapontamento quanto aos retrocessos em relação às propostas apresentadas, tanto no que diz respeito à questão da terra como nos demais temas, principalmente os ligados ao direito de trabalho e a outras garantias sociais. Para eles, o texto aprovado sobre a reforma agrária "revela que nada mudou com relação ao *Estatuto da Terra* herdado do regime militar. Agora, a última esperança para o trabalhador rural na Constituinte são as leis complementares (...), mas a luta no campo pela reforma agrária continua."¹³²

A CPT, entretanto, não perdia de vista seu objetivo, nem colocava as questões políticas como fim de sua ação e continuava firme em seu propósito de lutar pela justiça social, vinculando o seu discurso com a fé e o compromisso social. Pela frente, vinham as constituições estaduais, as leis orgânicas dos municípios, a organização dos sindicatos, a eleição para presidente. Isso pode ser constatado através de várias notícias sobre estudos bíblicos, caminhadas da

¹³¹ O PLANTADOR. nov./1987. p. 1-15.

¹³² O PLANTADOR. out./1988.

juventude, mês da bíblia, novena de Natal, Semana Santa e romarias com temas relacionados à luta dos trabalhadores.

A CPT empenha-se no trabalho de informação e de conscientização dos trabalhadores em torno da CUT, reforçando os sindicatos no sentido de “criar uma nova prática sindical, fazer de nossos sindicatos um órgão subordinado aos interesses dos trabalhadores e promover a consciência de classe.”¹³³ Preocupa-se, também, com a organização e a participação dos cristãos na política partidária. O *Plantador* de janeiro de 1989 diz:

em Goiás, foram eleitos cerca de 60 vereadores comprometidos com a luta dos trabalhadores. Dentre esses, 12 são lavradores. A tarefa das comunidades será então acompanhar o trabalho desses eleitos.¹³⁴

Por ocasião dos preparativos em torno da votação para presidente, círculos bíblicos, novenas, romarias e outras atividades religiosas giraram em torno do tema, não para usar ideologicamente a Palavra de Deus, como diziam alguns, mas para demonstrar que Jesus está do lado dos pequenos, e não dos grandes. Em *O Plantador*, n. 55, na coluna “Você Sabia Que...”, lê-se:

Os profetas e o próprio Jesus se colocaram do lado dos hebreus pobres e oprimidos e contra o Faraó e os Fariseus. Colocaram-se portanto, do lado do que na moderna linguagem chamamos de ‘esquerda’. A política brasileira desde a colônia até pouco tempo constituiu em disputas das elites entre si pelo poder. Os direitos do povão sempre ficaram de fora.¹³⁵

¹³³ O PLANTADOR. n. 54, out./1989.

¹³⁴ O PLANTADOR. jan. 1989.

¹³⁵ O PLANTADOR. n. 55, nov./1989.

Já o número 45 de *O Plantador*, de junho de 1989, elencava as características de cada um dos presidenciáveis que disputariam as eleições. São assim apresentados, para a população, aqueles que mais se destacavam, com grandes chances de vencer, na preferência do eleitorado:

- ◆ Fernando Collor de Melo, empresário, 39 anos, ex-governador de Alagoas, é apresentado pela grande imprensa como um “fenômeno eleitoral”. Candidato do PRN, fez sua promoção numa duvidosa campanha contra os marajás de seu Estado. Como governador, fez com os usineiros acordos que lesaram o Estado de Alagoas em milhões de dólares.
- ◆ Leonel Brizola, gaúcho, 66 anos, candidato do PDT. Afilhado político do ditador Getúlio Vargas, sonha empolgar as massas mediante o seguimento do velho trabalhismo populista e demagógico dos anos 40. Como governador do Rio, desenvolveu uma administração razoável.
- ◆ Luiz Inácio “Lula” da Silva, 44 anos, pernambucano, torneiro mecânico de profissão, tem sua origem política na militância sindical. Em 83, ajudou a fundar a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e, em 1986, foi o deputado federal mais votado por São Paulo.¹³⁶

Essas descrições, que não são imparciais, servem para mostrar que todos os candidatos têm compromissos, de alguma forma, com a direita, à exceção de Lula, que veio da classe trabalhadora e assume posturas claras em defesa dos interesses das classes populares. Antes do tempo do Advento, às vésperas do segundo turno das eleições de 1989, lê-se a seguinte notícia:

¹³⁶ Cf. O PLANTADOR n. 45, jun./1989.

O efeito estrela

O avanço da candidatura Lula em todas as regiões e classes sociais nos propõe um debate inadiável: a questão da democracia no Brasil. (...) A presença de um operário, torneiro mecânico concorrendo à presidência da República percorre a sociedade brasileira como um vendaval e obriga todos os setores políticos a expor com clareza suas posições. (...) demonstra que a campanha tem sido um momento importante de informação e politização da sociedade. (...) a marca deste processo reside precisamente na emergência das maiorias marginalizadas da população brasileira que busca sair dessa condição e conquistar seu direito de cidadania.¹³⁷

Esses fatos demonstram, cada vez mais, o caráter de educação popular que tem *O Plantador*. Em nome da religião, "ligada" à Igreja oficial, a CPT desenvolve uma pedagogia política. Isso fica claro através de uma notícia veiculada pelo jornal:

Pastoral Conversa com CNBB

A Comissão Pastoral da Terra, desde a sua fundação, e por decisão da própria CNBB, ligou-se à linha missionária. Porém, esta ligação não retirou a possibilidade da CPT manter sua autonomia administrativa e organizativa que é importante para a CPT poder se articular com outros organismos.

A CPT está realizando encontros com a CNBB para aprofundar o relacionamento e a comunhão necessária dentro da Igreja.¹³⁸

Não se pode também deixar de pontuar a formação e a informação histórico-social que o informativo levava aos grupos nos quais era discutido. Através dele, esses grupos tinham acesso à compreensão sobre o que era, por exemplo, o direito trabalhista, o movimento sindical no campo, os projetos de modernização agrícola, os pacotes econômicos lançados pelo governo federal e suas conseqüências para os trabalhadores rurais.¹³⁹

¹³⁷ O PLANTADOR. n. 55, nov./1989.

¹³⁸ O PLANTADOR. n. 3, mar./1989.

¹³⁹ Cf. O PLANTADOR. n. 5, mar./abr./1987; n. 39, mar./1989; n. 40, mar./1989 e n. 74, set./1990.

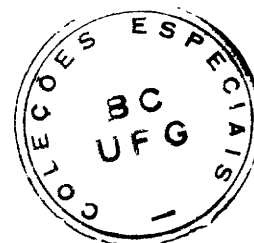
A prática da CPT mostra com clareza uma Igreja que, ao longo de sua caminhada, amadureceu a dimensão do serviço e vem realizando sua opção preferencial pelos pobres. Destaca-se a linha missionária de ação dos planos da CNBB (linha 6), que manifesta a presença da Igreja no mundo: ação e animação missionária, catequese, liturgia, ecumenismo e diálogo, que colocam a Igreja de Goiás como anunciadora do ideal do Reino. Nesse sentido, e no espírito das Diretrizes da Ação Evangelizadora da CNBB, a Igreja de Goiânia abre espaço para todos os movimentos populares e também para os movimentos de atuação pastoral, em defesa da vida, pois

a primeira exigência da evangelização é o serviço, como testemunho do amor gratuito de Deus para com cada pessoa humana. Por ele se reconhece a dignidade fundamental do ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus. Pelo serviço ao mundo ela se solidariza com as aspirações e esperanças da humanidade, levada pela "fome e sede de justiça", a colocar-se a serviço da causa dos direitos e da promoção da pessoa humana, especialmente dos mais pobres, em vista de uma sociedade justa e solidária.¹⁴⁰

A CPT, ao mesmo tempo que em sua prática prevalece o político, não perde o espaço que pode ocupar no interior da Igreja. Ela busca apoio da hierarquia em vários eventos envolvendo os trabalhadores, como as romarias da terra, realizadas todos os anos.

Enfim, a CPT constrói seu trabalho independente dos rumos da política. Enquanto pastoral da Igreja, seus membros continuam se preparando para a militância político-sindical em defesa da bandeira de luta que não perde de vista a reforma agrária. Sua pedagogia constrói uma ponte entre a Igreja e a sociedade, ao desempenhar o papel de formar agentes de pastoral para militar

¹⁴⁰ CNBB. Diretrizes Gerais. Petrópolis: Vozes, 1998.



em movimentos políticos, preocupados em renovar sua atuação frente aos novos desafios: o avanço do capitalismo no campo, a crise que se instala no movimento popular e sindical e a tentativa de retrocesso por parte de movimentos conservadores, na caminhada da Igreja.

A CPT dá-se conta das grandes mudanças que ocorrem no Brasil e no mundo; não deixa que os trabalhadores se sintam vencidos, apesar das derrotas dos planos de reforma agrária; reafirma, cada vez mais, seu caráter pastoral e de serviço "na busca do Reino, fundado na prática da solidariedade, da justiça e da esperança"; define suas linhas de ação em:

- viver na solidariedade e com criatividade o serviço pastoral de nossas Igrejas aos pobres da terra, para que a possuam em paz e com seus frutos;
- promover e valorizar o direito à plena cidadania dos socialmente excluídos e o reconhecimento do seu direito à diferença;
- acolher o grito novo de esperança do povo e celebrar em comunidade a fé no deus da terra e da vida.¹⁴¹

Na prática, isso se resume nas seguintes propostas:

- ◆ apoiar a luta pela terra;
- ◆ apoiar as diversas lutas dos trabalhadores;
- ◆ formar e informar;
- ◆ difundir a fé e o ecumenismo;
- ◆ prestar uma solidariedade ativa aos outros povos da América Latina.

Em seu livro *A Pastoral da Terra e a Construção da Democracia*, Ivo Poletto a define como um serviço cristão à causa dos camponeses e dos

¹⁴¹ O PLANTADOR. Órgão de divulgação da CPT. n. 93, ago./1991.

trabalhadores rurais, tendo na realidade de suas vidas o campo definidor de sua missão. O fim específico é contribuir com a única caminhada da humanidade em busca de sua libertação, a partir do reforço que pode ser dado pela luz da Palavra de Deus. Enquanto houver manifestações de desumanidade, a Pastoral da Terra terá muitas ações políticas a realizar. Ela as realizará por serem necessárias, por serem a encarnação histórica da resposta aos apelos de Deus, presentes em cada realidade concreta. Dom Tomás adverte:

A história continua rica e sofrida, nas ocupações da terra, no martírio, no florescimento das organizações populares no campo, na entrada do MST, no aparecimento de novas assessorias e novos aliados.¹⁴²

Apesar da descrença com as leis e as posições do governo, em nenhum momento a CPT deixa transparecer desânimo em relação ao seu ideal. Pelo contrário, continua atenta ao que acontece na cidade e no campo, avalia constantemente sua ação visando criar novas estratégias frente às mudanças na conjuntura do país. O instrumento principal para a realização de tudo isso continua sendo *O Plantador*, que se mobiliza, agora, em torno de outro tema importante: a Semana Social Brasileira, organizada pela CNBB no intuito de envolver e desafiar Igrejas, sindicatos, organizações políticas para discutirem os mais graves problemas do momento, apontando para soluções e propostas concretas. O resultado das discussões levou a pensar o "Brasil que queremos":

eticamente justo, que respeite os cidadãos, que garanta condições dignas de vida a todos os brasileiros. Para que isso aconteça é indispensável que seja implantado uma justa distribuição da terra, através de um projeto amplo de reforma agrária.¹⁴³

¹⁴² O PLANTADOR. n. 128, abr./1993.

¹⁴³ O PLANTADOR. n. 142, out./1993.

Pois a principal dívida do Brasil com os pequenos agricultores, os sem-terra e os assalariados consiste em terem sido excluídos do acesso à terra, ao crédito e a condições de trabalho por um processo de concentração da terra e por uma política agrícola e agrária voltada para os interesses dos latifundiários e dos grandes grupos econômicos. Essa concentração da terra e a irresponsabilidade do INCRA no processo da reforma agrária continua provocando conflitos de terra e a expulsão de grandes contingentes de famílias trabalhadoras rurais para as cidades, aumentando os cinturões de favelas, em situações desumanas de marginalização.

A CPT tem denunciado constantemente a falta de uma política eficiente de reforma agrária que ofereça condições de fixação do homem no campo, reduzindo, assim, os bolsões de pobreza e de exclusão nos centros urbanos e nas periferias. Uma política de assentamento rural pressupõe uma transformação radical da estrutura fundiária, acompanhada de uma política agrícola e de crédito. Devido à falta de apoio à agricultura familiar e à situação dos empobrecidos expulsos das terras com indenizações irrisórias, está-se extinguindo a agricultura de subsistência, responsável por boa parte da alimentação do povo, inclusive nas cidades. O resultado desse duplo processo é o crescimento alarmante do desemprego, da fome e da miséria.

A CPT denuncia também a morosidade dos poderes constituídos nos processos de assentamento, de desapropriação e na aplicação das leis existentes e vê como imprescindível garantir o acesso à terra, mediante o apoio às diversas formas de organização e de luta pela efetivação de uma verdadeira reforma agrária, acompanhada de adequadas políticas agrícolas e de crédito de

incentivo à produção, ao armazenamento e à comercialização, denunciando a prática do governo de FHC que, ao escolher um modelo de desenvolvimento totalmente conforme o receituário neoliberal, não previu a reforma agrária. Esse modelo, voltado para uma agricultura de exportação, despreza a agricultura familiar e só faz concessões sociais sob forte pressão do movimento popular.

O governo não vê a reforma agrária como uma política de vida para milhares de famílias acampadas ao longo das estradas, nem para milhões de trabalhadores desempregados ou subempregados. A própria FAO, organismo da ONU para a agricultura, propôs, a partir de pesquisas em áreas de assentamentos, a reforma agrária como o caminho mais barato e vantajoso para o Brasil enfrentar a fome e a miséria.

Para as famílias camponesas, o valor da terra está além de qualquer especulação financeira. Para eles, a terra é a vida, é o lugar onde sua vida acontece e se realiza. A terra é mãe, é sagrada, é de Deus. Por isso, a prática dessas famílias se torna uma profecia: a profecia da justiça de Deus, que vai acontecendo à revelia da justiça dos homens e, ao mesmo tempo, a única saída para acabar com a desordem do latifúndio e possibilitar uma vida digna aos trabalhadores rurais e a suas famílias.

3.4. Em busca de uma educação para a cidadania

Freqüentemente nossas discussões sobre educação se limitam às questões da escola. Falamos em educação referindo-nos apenas à escola. O Objeto dessa dissertação, entretanto, situa-se no âmbito da educação não-escolar.

Afastando-me dos que vêem a educação como solução para quase todos os nossos problemas e dos que aí encontram apenas reprodução das relações de exploração e dominação, procurei enfrentar as discussões que permeiam esse trabalho tendo em vista que os indivíduos e as instituições são criações sociais, historicamente determinadas, produtoras e produtos da existência social. A educação também é uma das dimensões da existência social concreta e, portanto, com esta mantém uma relação de interioridade, e não de exterioridade. Não ocorre *na* sociedade, nem *dentro* nem *fora* da sociedade, mas se constitui ela própria como história, processo histórico-social, perpassado inteiramente pela contradição social.¹⁴⁴

Tendo em vista essa compreensão e a existência mesma da realidade e da educação que temos, a construção de uma sociedade e de uma educação completamente diferentes se impõe como necessidade histórica e compromisso ético. Nesse sentido, é preciso criar uma educação realmente comprometida com a humanização do homem e da mulher, ou seja

com a construção de uma sociedade diferente da que hoje temos e, portanto, com a superação da barbárie, da desigualdade, da injustiça e de toda e qualquer manifestação de insensibilidade (...) o avanço e o aprofundamento do processo civilizatório, levando os estudantes à auto-realização pelo cultivo da verdade, da liberdade, da autonomia, da igualdade, da justiça, do respeito e preservação da natureza.¹⁴⁵

A verdadeira educação só se dá com a prática da liberdade, com o aprendizado da democracia que é tarefa de todos nós, cidadãos comuns ou não. Se por um lado a educação não pode fazer sozinha a transformação, por outro,

¹⁴⁴ Cf. COELHO, Ildeu Moreira. *Realidade e utopia na construção da universidade*. p. 19-24.

¹⁴⁵ COELHO, Ildeu Moreira. Conferência proferida no dia 13 de agosto, no Seminário de Estudos e Propostas para a Graduação, promovido pela Pró-Reitoria de Graduação da UNICAMP.

essa transformação não se consolidará sem ela. A luta deve estender-se além dos muros da escola, superando as contradições, saindo dos discursos vazios e partindo para a prática pensada, lúcida, organizada e comprometida com a criação de direitos. Os elementos transformadores da sociedade surgem também de outra atuação, do aprendizado da cidadania, da política, que passa basicamente pelo sindicato, pelo partido, pelas comunidades eclesiais de base, pelas associações. Se desejamos uma sociedade humana e justa, a educação deve ser crítica, participativa e criadora.

Para Carlos R. Brandão, a educação popular é entendida como movimento político que envolve as classes populares, por meio de algum tipo de educação. Uma educação mediada por interesses de classes é uma educação que tem um projeto de mudança social, que leva em conta a cultura popular, a cultura do povo, a expressão de seus valores, hábitos, costumes, enfim, a história de vida dessas classes, superando o individualismo, o consumismo e a competição.

A cidadania é atualmente assunto de debate e aparece na pauta de diversos movimentos sociais que reivindicam todos os tipos de benefício, como saneamento básico, saúde, educação, fim da discriminação sexual e racial. Na plenitude de sua força, o termo cidadania conota a idéia de uma participação livre e responsável na totalidade dos deveres e dos direitos sociais, o que se resume basicamente no exercício da cidadania. O vocabulário jurídico dá a seguinte idéia sobre o termo cidadania:

Segundo teoria, que se firma entre nós, a cidadania, palavra que deriva de cidade, não indica somente a qualidade daquele que habita a cidade, mas, mostrando a efetividade dessa residência, o direito político que lhe é conferido, para que possa participar da vida política do país em que reside. Neste sentido, então, a cidadania tanto se diz

natural como legal. (...) A cidadania é expressão, assim, que identifica a qualidade da pessoa que, estando na posse de plena capacidade civil, também se encontra investida no uso e gozo de seus direitos políticos, que indicam, pois, o gozo dessa cidadania.¹⁴⁶

Quando se pensa sobre a promoção da cidadania como condição de superação das desigualdades e da opressão, está-se considerando o amplo leque dos direitos que precisam ser continuamente criados e realizados.

Só existirá cidadania se houver a prática da reivindicação, da apropriação dos espaços, da gana de fazer valer igualmente os direitos. "Nesse sentido a prática da cidadania pode ser a estratégia para a construção de uma sociedade melhor," através da participação popular que não pode ser tratada à margem do exercício da cidadania. É necessário tirar o indivíduo da passividade e fazê-lo participar ativamente de sua responsabilidade política, assumindo o fato de ser co-participante no governo. Para isso, é necessário assumir seus direitos e deveres e lutar pela criação e realização de novos direitos.

Percebe-se na dinâmica que move a prática da CPT uma preocupação e um empenho em educar para criar essa consciência necessária para recuperar a dignidade do homem pelo exercício diário da cidadania. O processo pedagógico vai amadurecendo, sendo construído, vai aperfeiçoando-se. Segundo Maria da Glória Gohn,

aprende-se a decodificar o porquê das restrições e proibições. Aprende-se a acreditar no poder da fala e das idéias, quando expressas em lugares e ocasiões adequadas. Aprende-se a calar e a se resignar quando a situação é adversa. Aprende-se a criar códigos específicos para solidificar as mensagens e bandeiras de luta, tais como as músicas e folhetins. Aprende-se a elaborar discursos e práticas segundo os cenários vivenciados.¹⁴⁷

¹⁴⁶ SILVA, De Plácido. *Vocabulário Jurídico*. v. 1. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1987. p. 125.
¹⁴⁷ GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e educação*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 1994.

Maria da Glória Gohn traz, ainda, uma contribuição importante para compreender o caráter educativo dos movimentos populares propriamente ditos:

o educativo surge de diferentes formas:

- da aprendizagem gerada com a experiência de contato com fontes de exercício do poder.
- da aprendizagem gerada pelo exercício repetido de ações rotineiras que a burocracia estatal impõe.
- da aprendizagem das diferenças existentes na realidade social a partir da percepção das distinções nos tratamentos que os diferentes grupos sociais recebem de suas demandas.
- da aprendizagem gerada pelo contato com as assessorias contratadas ou que apóiam o movimento.
- da aprendizagem da desmistificação da autoridade como sinônimo de competência, a qual seria sinônimo de conhecimento.¹⁴⁸

Daí, a partir da reflexão de Carlos Brandão, pode-se perceber que esses elementos são encontrados, também, nas instituições escolares, o que faz com que sejam concebidos como voltados para a educação popular não apenas a educação organizada e mantida por movimentos, associações, a educação fora do sistema regular de ensino, mas também como uma educação mantida pelo sistema escolar.¹⁴⁹ O desafio está em pensar e concretizar uma educação que seja iniciação à liberdade, inserção no universo do humano, da igualdade, da justiça, da solidariedade.

A educação não é a única alavanca de transformação da sociedade, mas pode abrir perspectivas e caminhos e antecipar o novo tipo de sociedade que buscamos.

¹⁴⁸ GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e educação*. p. 49.

¹⁴⁹ BRANDÃO, Carlos R. *Educação popular*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Ao longo desse trabalho, que é apenas um começo, tentei mostrar que a Igreja Católica, em sua caminhada, foi transformando-se lentamente. No Brasil, após 1964, a Igreja tornou-se um importante instrumento de luta da sociedade civil brasileira pela democracia e pelos direitos humanos.

Apesar das tensões, dos conflitos, das pressões e das perseguições, sendo instituição, ela foi assumindo uma nova função política. É o que, desde então, fica claro nas posturas da CNBB relativas ao problema da terra, do solo urbano (documentos), da saúde, da educação e do operário em seu trabalho; na formação política, sobretudo dos homens e das mulheres excluídos, e nas Campanhas da Fraternidade.

A participação consciente e crescente dos movimentos populares, no interior da Igreja e dos setores da Igreja mais ativos politicamente junto ao povo vem gerando uma nova maneira de ser Igreja. São visíveis as transformações advindas do processo de aprendizagem, em que os grupos se educam mutuamente e desenvolvem uma práxis de transformação social, por terem em vista um novo projeto e um novo ideal de Igreja e de sociedade. É significativa a sua contribuição para um projeto alternativo de sociedade. A prática da Comissão Pastoral da Terra revela uma educação crítica, participativa e criadora, que vem ajudando a estabelecer novos princípios e critérios para uma prática verdadeiramente popular e pedagogicamente democrática.

O envolvimento de setores da Igreja, por intermédio de suas lideranças e de suas instituições no movimento dos sem-terra, caracteriza uma contribuição inestimável para o processo de democratização no país, no qual os trabalhadores devem ter voz e vez.

A prática da CPT evidenciada através de seu órgão de divulgação, *O Plantador*, deixa claro que a bandeira de defesa de uma educação para a cidadania exige lucidez, compromisso e fidelidade. Não se trata de apresentar fórmulas prontas, completas, mas sim de dar continuidade a um processo de reflexão, conscientização, aprofundamento, diálogo e compromisso. A Comissão Pastoral da Terra busca construir uma sociedade humana e justa, e para isso propõe uma forma de educação crítica, participativa e criadora, tendo em vista a superação de toda e qualquer forma de discriminação e exclusão e a criação e realização de direitos, e introduzindo na prática cotidiana dos participantes a interiorização de valores como participação, respeito, solidariedade, justiça, democracia e outros nem sempre vividos em nossa sociedade.

Se a educação, como vimos, é história, a educação para a cidadania deve ser construída cotidianamente e exige reflexão e criação de um novo homem e uma nova mulher, de uma nova sociedade, de uma nova educação.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Livros e folhetos

- ABRAMOVAY, R. Reforma agrária, desenvolvimento capitalista e democracia. In: LEAL, L. *Reforma agrária na nova república: contradições e alternativas*. São Paulo: Cortez, 1985.
- ALVES, M. Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- AMADO, Wolmir. *A Igreja e a questão agrária no Centro-Oeste do Brasil: 1950-1968*. Goiânia: UCG, 1996.
- _____. Origens do envolvimento da Igreja com a questão agrária no Brasil. *Fragmentos de Cultura*. Goiânia, 1993. p. 38-51.
- ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo: além do neoliberalismo. In: SADER, Emir. (Org.) *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ARAÚJO, Angela M. C. (Org.). *Trabalho, cultura e cidadania*. São Paulo: Scritta, 1997.
- ARNS, Paulo Evaristo. *O que é Igreja*. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Col. Primeiros Passos)
- ASSMANN, Hugo. *Opressão/libertação: desafios cristãos*. São Paulo: Paulinas, 1987.

- AZZI, Riolando. *A Igreja colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. *O movimento de reforma católica no Brasil no século XI*. REB. Petrópolis: Vozes, 1974.
- BEOZZO, José O. (Org.) *Vaticano II e a Igreja latino americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. *A Igreja entre a Revolução de 30, o Estado Novo e a redemocratização*. In: FAUSTO, Boris. (Org.) *O Brasil republicano: 1930 – 1964*. São Paulo: Difel, 1984. (Col. Economia e Cultura, 4)
- BETTO, Frei. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Col. Primeiros passos)
- BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *E a Igreja se fez povo*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- BRANDÃO, C. R. *O que é educação*. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Col. Primeiros Passos)
- BUARQUE, Cristovam. *A revolução nas prioridades: da modernidade técnica à ética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- COMBLIM, J. *Teologia da Libertação, teologia neo-conservadora e teologia liberal*. Petrópolis: Vozes, 1985.

DE SANCTI, Antonio. (Org.). *Encíclicas e documentos sociais*. São Paulo: LTR, 1991.

DUSSEL, Enrique. *Caminhos de liberdade latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina: 1492-1980*. São Paulo: Paulinas, 1984.

FREI CANECA. *Ensaio político*. Rio de Janeiro: Documentário, 1976.

GENTILI, Pablo. (Org.) *Pedagogia da exclusão: crítica ao neoliberalismo em educação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e educação*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1994.

GONZALEZ, J. *El Cristiano em la história*. Conferências da Universidade de Princeton. (mimeo)

GOTAY, Samuel Silva. Origem e desenvolvimento. In: *História da teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.

HENRIOT, Peter J. *Nosso grande segredo: ensino social da Igreja, herança e compromisso*. Petrópolis: Vozes, 1993.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1500-1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.

- IANNI, O . *A luta pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- IOKOI, Zilda G. *Igreja e camponeses*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1996.
- IPEA. Relatório sobre o desenvolvimento humano no Brasil. Rio de Janeiro/
Brasília: PNUD, 1996.
- LEAL, L. *Reforma agrária na nova república: contradições e alternativas*. São
Paulo: Cortez, 1985.
- MAINWARING, S. *Igreja Católica e política no Brasil: 1916-1985*. São Paulo:
Brasiliense, 1989.
- MARIA, Júlio. *O catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1950.
- MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral*. Rio de Janeiro: Agir, 1970.
- MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis:
Vozes, 1981.
- _____. *A chegada do estranho*. São Paulo: Hucitec, 1993.
- METZ, J. *Fé em história e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1981.
- MOREIRA, Alberto. Igreja e questão agrária. *Cadernos do IFAN*. São Paulo:
Universidade São Francisco, 1994.
- NOVAES, R. CEBs: objeto e sujeitos. In: PAIVA, V. (Org.) *Catolicismo, educação
e ciência*. São Paulo: Loyola, 1991.
- PAIVA, V. (Org.) *Perspectivas e dilemas da educação popular*. Rio de Janeiro:
Grael, 1984.

- _____. *Igreja e questão agrária*. São Paulo: Loyola, 1985.
- PESSOA, Jadir de Moraes. *A revanche camponesa*. Goiânia: UFG, 1999.
- PETERS, Rudolph. Dimensões de uma época. In: *História da teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981.
- POLETO, Ivo. A CPT, a Igreja e os camponeses. In: *Conquistar a terra, reconstruir a vida*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- PONTUAL, Pedro. *Educação popular na formação de lideranças*. São Paulo: Cepis, 1986.
- PUCCI, B. *A nova práxis educacional da Igreja*. São Paulo: Paulinas/UNIMEP, 1985.
- PUIGGRÓS, Adriana. *Voltar a educar: a educação latino-americana no final do século XX*. São Paulo: Agir, 1997.
- RICHARD, Pablo. *Morte da cristandade e nascimento da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1970.
- SEGUNDO, J. L. *A problemática da idéia de Deus e libertação*. São Paulo: Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 1989.
- SOARES, G. *A questão agrária na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- TANGERINO, M.R.P. *Religião e política na crise da Igreja Popular*. 1991. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de São Paulo, 1991.

TAVARES, Ricardo. *Reforma e contra-reforma agrária na transição política: Brasil (1979-1988)*. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisas do Rio de Janeiro: 1988. (mimeo)

TEIXEIRA, Faustino L. C. et al. *CEBs, cidadania e modernidade: uma análise crítica*. São Paulo: Paulinas, 1993.

TORRES, João Camilo. *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.

VEIGA, J. E. *O que é reforma agrária*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

2. Documentos Pontifícios Oficiais sobre o Ensino Social da Igreja

CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio: Conclusões de Medellín*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. *Sínodo dos bispos: justiça no mundo (Sobre a missão do povo de Deus na promoção da justiça no mundo)*, 1971.

_____. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões de Puebla*. São Paulo: Loyola, 1979.

_____. *Para uma melhor distribuição da terra: o desafio da reforma agrária*. Petrópolis: Vozes, 1998. (Documentos Pontifícios, 274)

CONCÍLIO VATICANO II. *Declaração Gravissimum Educationis*. In: _____. *Compêndio Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações*. 12. ed.

Petrópolis: Vozes, 1969.

_____. Constituição Pastoral Gaudium et Spes. In: *Compêndio Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1969.

JOÃO PAULO II. Centesimus Annus. In: DE SANCTI, Antonio. *Encíclicas e documentos sociais*. São Paulo: Edições LTR, 1991.

JOÃO XXIII. Mater et Magistra (1961). In: DE SANCTI, Antonio. *Encíclicas e documentos sociais*. São Paulo: LTR, 1991.

_____. Pacem in Terris. (1963). In: DE SANCTI, Antonio. *Encíclicas e documentos sociais*. São Paulo: Edições LTR, 1991.

LEÃO XIII. Quod Apostolici Muneris Doctrina Pontificia. In: DE SANCTI, Antonio. (Org.) *Encíclicas e documentos oficiais*. Petrópolis: Vozes, 1960.

_____. Rerum Novarum (1891). In: DE SANCTI, Antonio. (Org.) *Encíclicas e documentos sociais*. São Paulo: LTR, 1991.

PAULO VI. Populorum Progressio (1967). DE SANCTI, Antonio. *Encíclicas e documentos sociais*. São Paulo: LTR, 1991.

PIO IX. Nosti et Nobiscum. In: DE SANCTI, Antonio. (Org.) *Encíclicas e documentos sociais*. Petrópolis: Vozes, 1960.

PIO XI. Quadragésimo Anno. (1931). In: DE SANCTI, Antonio. *Encíclicas e documentos sociais*. São Paulo: LTR, 1991.

SYLLABUS. *Colección de encíclicas y cartas pontificias*. Buenos Aires: Poblet, 1944.

3. Documentos Sociais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)

CNBB. *Comunicação pastoral ao povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1976.

_____. *Exigências cristãs de uma ordem política*. São Paulo: Paulinas, 1977.

_____. *Igreja e os problemas da terra*. São Paulo: Paulinas, 1980.

_____. *Reflexão cristã sobre a conjuntura política*. São Paulo: Paulinas, 1981.

_____. *Exigências éticas da ordem democrática*. São Paulo: Paulinas, [S. d.].

_____. *Diretrizes gerais de ação pastoral da Igreja no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1983/1986 e 1987/1990.

4. Documentos da Igreja de Goiânia

FRENTE AGRÁRIA GOIANA. *Instruções, estatutos*. Goiânia, 1962. s.n.t.

LIMA, A. Pereira. *Goiás a um passo da reforma agrária: contribuições para o estudo do problema inspiradas nas características revisionistas do Plano MB*. 1961. s.n.t.

MENSAGEM dos bispos e preladados da província eclesiástica de Goiânia, 1959.
s.n.t.

O PLANTADOR. Boletim Informativo da Comissão Pastoral da Terra – CPT, do Regional de Goiás. Goiânia, jan./1985 – dez./1993.

PROVÍNCIA ECLESIASTICA DE GOIÂNIA. *Declaração dos bispos: planejamento*

de ação pastoral. Goiânia, 1962. (suplemento da *Revista da Arquidiocese*)

REVISTA DA ARQUIDIOCESE, a. 36, n. 2. Goiânia: UCG, 1995. (edição especial)

_____. *Pastoral coletiva*: comunicando aos fiéis as conclusões da Primeira Reunião Provincial, realizada no Seminário Santa Cruz, de Silvânia, de 17 a 20 de dezembro de 1957. Goiânia, s.d. (número especial)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Livros e folhetos

- ABRAMOVAY, R. Reforma agrária, desenvolvimento capitalista e democracia. In: LEAL, L. *Reforma agrária na nova república: contradições e alternativas*. São Paulo: Cortez, 1985.
- ALVES, M. Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- AMADO, Wolmir. *A Igreja e a questão agrária no Centro-Oeste do Brasil: 1950-1968*. Goiânia: UCG, 1996.
- _____. Origens do envolvimento da Igreja com a questão agrária no Brasil. *Fragmentos de Cultura*. Goiânia, 1993. p. 38-51.
- ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo: além do neoliberalismo. In: SADER, Emir. (Org.) *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ARAÚJO, Angela M. C. (Org.). *Trabalho, cultura e cidadania*. São Paulo: Scritta, 1997.
- ARNS, Paulo Evaristo. *O que é Igreja*. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Col. Primeiros Passos)
- ASSMANN, Hugo. *Opressão/libertação: desafios aos cristãos*. São Paulo: Paulinas, 1987.

AZZI, Riolando. *A Igreja colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BEOZZO, José O. (Org.) *Vaticano II e a Igreja latino americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *A Igreja entre a Revolução de 30, o Estado Novo e a redemocratização*.
In: FAUSTO, Boris. (Org.) *O Brasil republicano: 1930 – 1964*. São Paulo: Difel, 1984. (Col. Economia e Cultura, 4)

BETTO, Frei. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Col. Primeiros passos)

BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *E a Igreja se fez povo*. Petrópolis: Vozes, 1989.

BRANDÃO, C. R. *O que é educação*. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Col. Primeiros Passos)

BUARQUE, Cristovam. *A revolução nas prioridades: da modernidade técnica à ética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

COÊLHO, Ildeu Moreira. *Realidade e utopia na construção da Universidade: memorial*. Goiânia: Ed. da UFG, 1996.

_____. Conferência proferida no dia 13 de agosto, no Seminário de Estudos

e Propostas para a Graduação, promovido pela Pró-Reitoria de Graduação da UNICAMP.

COMBLIM, J. *Teologia da Libertação, teologia neo-conservadora e teologia liberal*. Petrópolis: Vozes, 1985.

DE SANCTI, Antonio. (Org.). *Encíclicas e documentos sociais*. São Paulo: LTR, 1991.

DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina: 1492-1980*. São Paulo: Paulinas, 1984.

FREI CANECA. *Ensaio políticos*. Rio de Janeiro: Documentário, 1976.

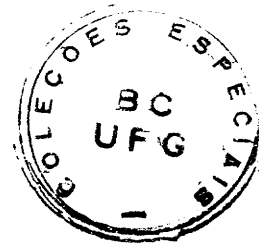
GENTILI, Pablo. (Org.) *Pedagogia da exclusão: crítica ao neoliberalismo em educação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e educação*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1994.

GONZALEZ, J. *El Cristiano em la história*. Conferências da Universidade de Princeton. (mimeo)

GOTAY, Samuel Silva. Origem e desenvolvimento. In: *História da teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.



- HENRIOT, Peter J. *Nosso grande segredo: ensino social da Igreja, herança e compromisso*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1500-1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- IANNI, O. *A luta pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- IOKOI, Zilda G. *Igreja e camponeses*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1996.
- IPEA. *Relatório sobre o desenvolvimento humano no Brasil*. Rio de Janeiro/Brasília: PNUD, 1996.
- LEAL, L. *Reforma agrária na nova república: contradições e alternativas*. São Paulo: Cortez, 1985.
- MAINWARING, S. *Igreja Católica e política no Brasil: 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MARIA, Júlio. *O catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1950.
- MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral*. Rio de Janeiro: Agir, 1970.
- MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- MEC/CFE. Documento n. 95, dez. 1968. Ato Institucional n. 5.
- _____. *A chegada do estranho*. São Paulo: Hucitec, 1993.
- METZ, J. *Fé em história e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1981.
- MOREIRA, Alberto. *Igreja e questão agrária. Cadernos do IFAN*. São Paulo:

- Universidade São Francisco, 1994.
- NOVAES, R. CEBs: objeto e sujeitos. In: PAIVA, V. (Org.) *Catolicismo, educação e ciência*. São Paulo: Loyola, 1991.
- PAIVA, V. (Org.) *Perspectivas e dilemas da educação popular*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. *Igreja e questão agrária*. São Paulo: Loyola, 1985.
- PESSOA, Jadir de Moraes. *A revanche camponesa*. Goiânia: UFG, 1999.
- PETERS, Rudolph. Dimensões de uma época. In: *História da teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981.
- POLETO, Ivo. A CPT, a Igreja e os camponeses. In: *Conquistar a terra, reconstruir a vida*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- PONTUAL, Pedro. *Educação popular na formação de lideranças*. São Paulo: Cepis, 1986.
- PUCCI, B. *A nova práxis educacional da Igreja*. São Paulo: Paulinas/UNIMEP, 1985.
- PUIGGRÓS, Adriana. *Voltar a educar: a educação latino-americana no final do século XX*. São Paulo: Agir, 1997.
- RICHARD, Pablo. *Morte da cristandade e nascimento da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1970.
- SEGUNDO, J. L. *A problemática da idéia de Deus e libertação*. São Paulo:

Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 1989.

SOARES, G. *A questão agrária na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

TANGERINO, M.R.P. *Religião e política na crise da Igreja Popular*. 1991.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de São Paulo, 1991.

TAVARES, Ricardo. *Reforma e contra-reforma agrária na transição política: Brasil (1979-1988)*. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisas do Rio de Janeiro: 1988. (mimeo)

TEIXEIRA, Faustino L. C. et al. *CEBs, cidadania e modernidade: uma análise crítica*. São Paulo: Paulinas, 1993.

TORRES, João Camilo. *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.

VEIGA, J. E. *O que é reforma agrária*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

2. Documentos Pontifícios Oficiais sobre o Ensino Social da Igreja

CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio: Conclusões de Medellín*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. *Sínodo dos bispos: justiça no mundo (Sobre a missão do povo de Deus na promoção da justiça no mundo)*, 1971.

_____. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões*

de Puebla. São Paulo: Loyola, 1979.

_____. *Para uma melhor distribuição da terra: o desafio da reforma agrária*.
Petrópolis: Vozes, 1998. (Documentos Pontifícios, 274)

CONCÍLIO VATICANO II. Declaração Gravissimum Educationis. In: _____.
Compêndio Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações. 12. ed.
Petrópolis: Vozes, 1969.

_____. Constituição Pastoral Gaudium et Spes. In: *Compêndio Vaticano II:*
Constituições, Decretos e Declarações. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1969.

JOÃO PAULO II. Centesimus Annus. In: DE SANCTI, Antonio. *Encíclicas e*
documentos sociais. São Paulo: Edições LTR, 1991.

JOÃO XXIII. Mater et Magistra (1961). In: DE SANCTI, Antonio. *Encíclicas e*
documentos sociais. São Paulo: LTR, 1991.

_____. Pacem in Terris. (1963). In: DE SANCTI, Antonio. *Encíclicas e*
documentos sociais. São Paulo: Edições LTR, 1991.

LEÃO XIII. Quod Apostolici Muneris Doctrina Pontificia. In: DE SANCTI, Antonio.
(Org.). *Encíclicas e documentos oficiais*. Petrópolis: Vozes, 1960.

_____. Rerum Novarum (1891). In: DE SANCTI, Antonio. (Org.). *Encíclicas e*
documentos sociais. São Paulo: LTR, 1991.

PAULO VI. Populorum Progressio (1967). DE SANCTI, Antonio. *Encíclicas e*
documentos sociais. São Paulo: LTR, 1991.

PIO IX. Nosti et Nobiscum. In: DE SANCTI, Antonio. (Org.) *Encíclicas e documentos*

sociais. Petrópolis: Vozes, 1960.

PIO XI. Quadragésimo Anno. (1931). In: DE SANCTI, Antonio. *Encíclicas e documentos sociais*. São Paulo: LTR, 1991.

SYLLABUS. *Coleccion de enciclicas y cartas pontificias*. Buenos Aires: Poblet, 1944.

3. Documentos Sociais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)

CNBB. *Comunicação pastoral ao povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1976.

_____. *Exigências cristãs de uma ordem política*. São Paulo: Paulinas, 1977.

_____. *Igreja e os problemas da terra*. São Paulo: Paulinas, 1980.

_____. *Reflexão cristã sobre a conjuntura política*. São Paulo: Paulinas, 1981.

_____. *Exigências éticas da ordem democrática*. São Paulo: Paulinas, [S. d.].

_____. *Diretrizes gerais de ação pastoral da Igreja no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1983/1986 e 1987/1990.

4. Documentos da Igreja de Goiânia

FRENTE AGRÁRIA GOIANA. *Instruções, estatutos*. Goiânia, 1962. s.n.t.

LIMA, A. Pereira. *Goiás a um passo da reforma agrária: contribuições para o estudo do problema inspiradas nas características revisionistas do Plano*

MB. 1961. s.n.t.

MENSAGEM dos bispos e prelados da província eclesiástica de Goiânia, 1959.

s.n.t.

O PLANTADOR. Boletim Informativo da Comissão Pastoral da Terra – CPT , do Regional de Goiás. Goiânia, jan./1985 – dez./1993.

PROVÍNCIA ECLESIASTICA DE GOIÂNIA. *Declaração dos bispos: planejamento de ação pastoral*. Goiânia, 1962. (suplemento da *Revista da Arquidiocese*)

REVISTA DA ARQUIDIOCESE, a. 36, n. 2. Goiânia: UCG, 1995. (edição especial)

_____. *Pastoral coletiva: comunicando aos fiéis as conclusões da Primeira Reunião Provincial, realizada no Seminário Santa Cruz, de Silvânia, de 17 a 20 de dezembro de 1957*. Goiânia, s.d. (número especial)

